Santo Agostinho

Diálogo Sobre a Felicidade

EDIÇÃO BILINGUE

70 TEXTOS FILOSÓFICOS

Santo Agostinho
Diálogo Sobre a Felicidade

EDIÇÃO BILINGUE

Tradução do original latino,
Introdução e notas
de
Mário A. Santiago de Carvalho

70

Traduzidos dos respectivos originais, com introduções e notas explicativas, esta colecção põe o leitor em contacto com textos marcantes da história da filosofia.

INTRODUÇÃO

O Diálogo sobre a Felicidade (« De beata uita»), dedicado por Agostinho de Hipona ao seu amigo e mestre Teodoro, aconteceu realmente, tal como hoje o conhecemos, entre os dias 13 e 15 de Novembro do ano de 386 ([1]). Pretendendo ser um *sympósion*, oferecido, à maneira greco-romana, aos seus familiares (mãe, irmão, filho e primos) e a dois jovens discípulos, o tema, o método e o estilo deste diálogo trazem consigo marcas bem nítidas de um excelente profissional de Retórica lutando embora, numa dimensão cultural e religiosa ([2]), com a crítica implacável àquele saber decadente.

Um problema, alegadamente de saúde, levou o jovem retórico a abandonar uma promissora carreira política. Um certo Verecundo, pondo à disposição do seu amigo uma quinta ao norte de Itália (Cassicíaco) ([3]), permitiu a Agostinho o repouso e a reflexão, que o momento requeria. De facto, após um percurso intelectual definido pela inquietação e incessante busca – encontraremos neste *Diálogo* a primeira versão de uma autobiografia completada, mais tarde, nas *Confissões* –, Agostinho encontrara no cristianismo uma resposta, definitiva, para todas as suas perguntas. Após o contacto com a figura intelectual e religiosa de Santo Ambrósio, contacto deveras impressionante, como a insistência de Agostinho no-lo revela, este jovem, « alma tórrida de africano» , como dizia Ortega y Gasset, inicia um processo de conversão que, culminando embora com o baptismo em 25 de Abril de 385, jamais estará concluído ([4]).

No *Diálogo sobre a Felicidade*, começando por evocar o papel dos amigos (*necessarios meos*), dos mestres e dos livros para a sua conversão, Agostinho propõe aos convivas – era o dia do seu aniversário – uma questão bem comum à sua (e à nossa) época: *que é a felicidade? Como é que o homem pode ser feliz?*

Ressalta nesta discussão a presença de uma filosofia ecléctica, sinal da sua histórica exaustão, amalgamando, mais ou menos inconscientemente, dimensões estóicas, epicuristas, aristotélicas e, acima de tudo, neoplatónicas. Munido desta diversidade de perspectivas, debatendo-se com vivacidade e nem sempre da forma mais ortodoxa, numa ou noutra questão, o *Diálogo sobre a Felicidade* revela-nos um pensamento incoativo já na posse do núcleo da fé cristã, mas à procura da linguagem adequada para a sua inteligência.

Que é que trouxe, a esta *koiné* filosófica, a adesão ao cristianismo? Pelo exame da obra, uma resposta parece ser possível: trilhando a senda do essencialismo peculiar ao platonismo, Agostinho interpreta a inteligência da fé, desde bem cedo, num duplo sentido, a saber, a superlativa interiorização e o dinamismo transcendental.

Deslocando o tema da felicidade para um surpreendente campo, o da ontologia, e, em virtude da dinâmica *hetero-ôntica* que a Trindade reflecte e funda, Agostinho de Hipona transformou o tema proposto num estudo sobre o amor e o desejo, sua fenoménica dimensão.

A questão fundamental que este diálogo, o primeiro integralmente escrito em Cassicíaco, vai levantar, embora timidamente, é certo, tem, na sua simplicidade, a sedução e a vertigem do abismo que nos assalta; *que é o amor, se não existe o outro?*

O « outro» que se reconhece, primeiro, na « viagem» que inaugura a obra e, depois, na dimensão horizontal do *uso*, o cultivo da amizade dos *happy few* de Cassicíaco. O « outro» , enfim, reconhecido como absoluta dádiva que na ordenação ou providência divinas se manifesta; o « outro» , que a dimensão relacionalmente transcendental, trinitária, faz inscrever no próprio ser.

É necessário, portanto, e não apenas possível, o desejo. Com ele, um novo universo de possibilidades se abre. Será possível pensá-lo sem que, no seu horizonte, se vislumbrem marcas de eco, de abjecção, de esterilidade ou absoluto entediante. « Desejo» – eis o nome próprio da relação e da estranheza, da proximidade que nos aflige, mas nos fascina.

« Gozar da verdade de Deus» , a realidade terminal desse desejo, a afirmação da sua possibilidade, levam-nos inevitavelmente ao desejo humano, demasiadamente humano, da divinização. *A filosofia* será então a expressão desse sentimento, o seu lugar explicativo e compreensivo. Transitória, portanto, já que a sabedoria, incoando-se hoje, pressupõe e inaugura o amanhã.

Algumas palavras breves sobre a presente edição.

Para além da tradução, que se esforça por ser fiel ([5]), não obstante as dificuldades da sintaxe augustiniana e, sobretudo, as fragilidades várias do tradutor, a presente edição, a primeira em língua portuguesa, vai acompanhada de uma bibliografia, títulos, notas e um índice analítico que pretendem ser, tão-só, um auxilio para diversos *níveis* de acesso ao texto.

Gostaria de deixar gravado o meu profundo agradecimento a quantos, de uma forma ou de outra, contribuíram para esta iniciativa: os Srs. Professores Doutores – D.ª Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco, pela criação e direcção do Mestrado de Filosofia Medieval na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no seio do qual este trabalho se justificou; Joaquim Cerqueira Gonçalves, cujo Seminário, sob sua orientação, motivou toda a investigação inerente ao *Diálogo*; e José Geraldes Freire, que amavelmente acedeu a esclarecer alguns passos mais difíceis do texto original – devendo ao seu saber e erudição no campo da língua e cultura latinas algumas importantes correcções, quaisquer erros ou imprecisões serão, necessariamente, da minha inteira responsabilidade e opção final.

Universidade de Coimbra,
mil e seiscentos anos
depois da conversão de Santo Agostinho

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

-

([1]) Conforme se lê no parágrafo 15 do *Diálogo,* Agostinho « tinha dado ordens para que nenhuma palavra se pronunciasse sem ficar registada por escrito» . A presença deste anónimo estenógrafo dá-nos uma certa confiança quanto ao conteúdo do texto, que hoje possuímos (vd., entretanto, parágrafo 22 e respectiva nota 2). Conhecemos, porém, *v. gr.* desde Platão, como é

norma dos diálogos a posição explícita de um contexto mais ou menos real, mais ou menos retórico.

([2])Vd. Francesco Della Corte, « Augustinus orator urbis Mediolani» , *Euphrosyne* XIV (1986), nova série, pp. 89-96.

([3])Pensa-se tradicionalmente que o lugar de retiro de Agostinho é *Cassiciacum* – foi esta a leitura adoptada pelos beneditinos, no século XVII. No entanto, pelo menos oito manuscritos, de qualidade excelente, registam *Cassiago.* Trata-se de Cassago di Brianzo, próximo de Milão (33 km ao norte) ou de Casciago, a 6 km de Varese? F. Lejard (*art. cit.* na bibliografia) interroga-se nos termos seguintes: segundo os pormenores dos « Diálogos de Cassicíaco» , deveríamos admitir que se trata de uma quinta nos arredores de Milão (e então tratar-se-ia de Cassago); no entanto, a paisagem montanhosa de Casciago parece estar mais próxima das descrições desses diálogos; será, portanto, conveniente esperar que futuras escavações nos revelem, se possível, o verdadeiro lugar.

([4])Um dos aspectos que determinam a « originalidade» de Agostinho é justamente uma permanente e dinâmica vivência da sua conversão (vd. Maria Cândida C. R. Monteiro Pacheco, *op. cit.* na bibliografia, p. 43).

([5]) Procurámos deliberadamente a fidelidade, a tradução sempre que possível *literal*, em detrimento de uma *actualização* do texto. Correndo o risco de o tomar menos « acessível» pensámos, em primeiro lugar, nos seus eventualmente mais interessados destinatários, os estudantes de Filosofia. Para estes, é de extrema importância o rigor semântico, a exacta percepção das amplitudes e alterações conceptuais. Aliviámos entretanto, sempre que possível, a pesada sintaxe do nosso Autor.

Nota à segunda edição

A edição bilingue do *Diálogo sobre a Felicidade* aparece com um texto latino (ed. *Corpus Christianorum*) que não aquele que serviu de base ao trabalho de tradução.

A presente edição acolhe, por isso, já algumas alterações (v. gr., pp. 29, 39, 55, 59, 85, 89) que visam adequar-se ao original publicado. Ela foi ainda aumentada nas suas notas e na bibliografia.

O Tradutor

Bibliografia

*MIETHE, Terry L., *Augustinian Bibliography*, *1970-1980. With Essays on the fundamentals of Augustinian Scholarship*, University Press of America, 1982 (a bibliografia mais recente para o conhecimento dos estudos augustinistas).

**Edições e comentários do «De beata uita»*

Aurelii Augustini Opera , Pars II, 2, vol. XXIX de *Corpus Christianorum. S. Latina*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970 (uma excelente edição com o texto latino de *C. Acad.*, *De beata uita*, *De Ordine*, *De Magistro* e o *De libero arbitrio;* recorremos sempre às suas notas).

La Vie Heureuse . Introduction, texte critique, traduction et index par Jean Doignon, Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1986 (não pudemos consultar esta edição).

Oeuvres de Saint Augustin 4 , 1.e sèrie: Opuscules, IV – *Dialogues Philosophiques*, Texte, traduction et notes par R. Jolivet, Desclée de Brouwer, 1948, Paris (uma boa tradução; o volume contém ainda o *C. Acad.* e o *De Ord.)*.

Obras de San Agustín , Tomo I, publicadas bajo la dirección del R. P. Felix Garcia, O.S.A. (a responsabilidade da edição bilíngue e da tradução é do P.e Victorino Capanaga), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 (nesta edição, a p. 587, encontrará o leitor mais bibliografia).

**Estudos sobre problemas afins à temática do «De beata uita» (ou citados nas Notas)*

AGUILLO, Bonnin, « San Agustín y la felicidad imperfecta» , *Augustinus,* 24/93 (1979), pp. 71-91.

CARVALHO, Mário A. Santiago de, « Beatos esse nos volumus» , *Humanística e Teologia* 9:1 (1988), pp. 69-95 e 9:2 (1988), pp. 187-222.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim, « Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega» , Separata de *Biblos*, LVI (s.d.).

DELLA CORTE, Francesco, « Augustinus orator urbis Mediolani» , *Euphrosyne*, XIV (1986), nova série, pp. 89-96 (texto em italiano).

DEWART, J. Mc. W., « La autobiografía de Casiciaco» , *Augutinus*, 31/121-122 (1986), pp. 41-78.

HOLTE, Ragnar, *Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fim de l'homme dans la philosophie ancienne* (trad. do sueco), Études Augustiniennes, Paris, 1962 (estudo

completíssimo que ultrapassa, naturalmente, o âmbito do nosso diálogo mas cuja consulta será imprescindível; com excelente bibliografia).

LÉJARD, Françoise, « El tema de la Felicidad en los Diálogos de San Agustín» , *Augustinus*, 20/77-78 (1975), pp. 29-81 (um bom comentário sobre o nosso diálogo).

MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris, 1938 (trabalho, ainda muito útil, sobre a relação de Agostinho e a cultura antiga; o seu objecto ultrapassa, naturalmente também, o âmbito do tema da felicidade; óptima bibliografia).

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro, « Tempo e Memória em Santo Agostinho» , in *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia Medieval*, Liv. Civilização, Porto, 1985, pp. 37-54 (consultar-se-á com proveito a bibliografia a pp. 152-153).

ZUM BRUNN, Émilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Verlag B. R., Grüner, Amsterdão, 1985.

**Edições modernas, em português, das obras de Santo Agostinho*

Contra os Académicos. Diálogo em três Livros , Tradução e prefácio de Vieira de Almeida, Atlântida, Coimbra, 1957 (servindo-se da edição beneditina, este texto nem sempre coincide, na sua divisão, com a comummente aceite, aqui citada).

O Livre Arbítrio. Tradução do original latino com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.

O Mestre. In *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval.* Tradução do original latino por António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1984 (pp. 27-76).

Confissões de Santo Agostinho. Tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Liv. Apostolado da Imprensa, Porto, 1977, 9.ª ed.

> [Para uma informação breve sobre o pensamento de Santo Agostinho, consulte-se uma *História da Filosofia*, *v. g.*, em português, Fernand VAN STEENBERGHEN, *História da Filosofia. Período Cristão*. Trad. de J. M. da Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, 1985.]

Diálogo sobre a Felicidade
(De beata uita)

CAPÍTULO I

1. Se o método racional e a própria vontade nos conduzisse ao porto da filosofia, a partir do qual já nos encaminhamos para a região sólida da felicidade([1]), não sei se eu não diria, temerariamente, ó meu mui ilustre e grande Teodoro([2]), que muito menos homens lá chegariam, ainda que, já agora, conforme se vê, são muito raros e poucos os que lá chegam.

De facto, porque fomos lançados para este mundo, como que ao acaso e sem orientação, ou por Deus, ou pela natureza, ou pela necessidade ou a nossa vontade, ou pela confluência de algumas ou de todas estas causas([3]) – assunto este, decerto, muito obscuro cujo esclarecimento, no entanto, tomaste a teu cargo –, quantos saberiam para que local se dirigir ou por onde regressar, a não ser que, um dia, alguma tempestade, considerada pelos ignorantes como algo de adverso, contra a nossa vontade e resistência, nos impelisse violentamente, viajantes ignorantes e errantes, para a mais desejada terra.

2. Ora, parece-me ver três classes, como que de navegantes, entre os homens aos quais a filosofia pode acolher.

A primeira é a daqueles que, quando a idade da razão se assenhoreia deles, com um pequeno esforço e a pulso dos remos, se afastam da proximidade e se recolhem à tranquilidade donde levantam um sinal muito luminoso de alguma sua obra para os outros cidadãos serem advertidos e a ela se acolherem.

A segunda, ao contrário da anterior, compreende aqueles que, desiludidos pelo aspecto muito enganador do mar, optaram por avançar por ele adentro e atrevem-se a peregrinar longe da pátria, dela se esquecendo muitas vezes. Se – não sei como ou por que modo oculto – lhes bate o vento pela popa, vento que consideram favorável, adentram-se, ufanos e regozijantes, nas profundezas da miséria, porque uma muito enganadora serenidade dos prazeres e das honras os afaga de todos os lados. Que outra coisa, portanto, se deve desejar para estes homens senão alguma contrariedade precisamente nas coisas em que eles, como que lançados, se encontram envolvidos, e se isso não for suficiente, uma tempestade muito feroz e um vento que sopre em direcção contrária os conduzam, mesmo gemendo e chorando, até às alegrias certas e sólidas? Mas a maioria dos que pertencem a este grupo, porque ainda não se afastaram para muito longe, não são reconduzidos assim por contrariedades tão violentas. Estes homens são os que têm sido levados, sob o pretexto de nada terem que fazer, para os livros de homens doutos e sábios, em virtude das trágicas vicissitudes do destino ou das angustiantes dificuldades dos negócios frívolos, e deste modo despertam, como que num porto, donde nenhuma promessa os arranca deste mar de sorriso tão enganador.

Ainda existe, no meio, uma terceira classe, formada por aqueles que, ou no limiar da sua adolescência, ou vagueando pelo mar há já mesmo muito tempo, contemplam, apesar de tudo, alguns sinais que os levam a recordar, ainda no meio das ondas, a sua dulcíssima pátria. Então a ela regressam, sem se desviarem ou demorarem, quer por uma rota adequada quer, a maior parte das vezes, ou errando pela neblina, ou avistando os astros que as ondas submergem, ou

presos por algumas seduções, deixam passar o tempo para uma boa navegação e erram durante um longo período, e, muitas vezes, arriscam a sua própria vida. Frequentemente, e em virtude da fragilidade dos bens, também lhes sobrevém alguma calamidade opondo-se aos seus esforços e compelindo-os para a desejada e tranquila pátria(4).

3. Ora, todos estes homens que, por várias maneiras, são conduzidos para a região da felicidade devem afastar-se energicamente e evitar com cautela um enorme rochedo que se ergue na própria embocadura do porto e causa grandes embaraços aos que nele entram(5). É que ele brilha de tal forma e está revestido de uma luz tão enganadora que se apresenta como se fosse a própria terra da felicidade, prometendo a satisfação dos desejos, não só aos que chegam e estão prestes a entrar, como também, frequentemente, aliciando os homens que já se encontram no porto e retendo-os, a maior parte das vezes, com a sedução daquela enorme altura(6), deliciando-os com um imponente espectáculo, os leva a desprezar todos os outros navegadores. Eles previnem, no entanto, os que se aproximam a fim de que não se enganem com os escolhos escondidos nem julguem ser fácil escalar o rochedo e ensinam com suma benevolência por qual caminho, em virtude da proximidade da terra, se deve entrar sem perigo. Deste modo, desejosos de vanglória, mostram-lhes o lugar seguro. De facto, que outro rochedo quer a razão apresentar como temível para os que se aproximam ou já se dedicam à filosofia, senão um arrogante zelo pela vanglória? Este rochedo não tem qualquer consistência interior nem firmeza: fendendo-se, sob os orgulhosos que nele caminham, aquele terreno tão frágil, enterra-os e engole-os nas trevas medonhas, arrebatando-os assim da magnífica pátria que estavam prestes a alcançar(7).

4. Sendo assim, recebe, meu caro Teodoro – visto que para alcançar o que desejo te considero o único capaz de me auxiliar e sempre te admirei(8) –, recebe, dizia eu, este relato onde te mostrarei em qual dos três grupos de homens está aquele que a ti se dirige, em que lugar me encontro e que tipo de auxílio reclamo de ti, com toda a segurança.

Desde que li, quando aos dezanove anos frequentava a escola de retórica, o livro de Cícero que se intitula *Hortênsio*(9), inflamei-me de tal maneira pelo amor da filosofia que imediatamente me entreguei ao seu estudo. Porém, nem sequer me faltaram as névoas a perturbar a minha viagem(10) e durante muito tempo, confesso, contemplei os astros que se afundavam no oceano e me conduziam para o erro. É que uma certa superstição pueril(11) fazia-me perder todo o espírito crítico; quando ganhei mais coragem, afastei de mim aquele denso nevoeiro e convenci-me de que se deve acreditar mais nos que ensinam do que naqueles que mandam. Caí assim no meio de uns homens que veneram a luz que os olhos vêem como se fosse a realidade suprema e divina(12). Não concordava com eles, mas pensava que com aqueles véus escondiam algo de importante que me seria revelado quando, enfim, estivessem dispostos a levantá-los. Mas, após ter discutido com eles, abandonei-os e depois de ter atravessado este mar, os Académicos(13) apoderaram-se durante muito tempo do leme da minha vida, no

meio das ondas, em luta com todos os ventos. Seguidamente, acostei a estas terras onde aprendi a conhecer o norte em que devia depositar confiança([14]). Compreendi muitas vezes, de facto, quer pelo nosso sacerdote([15]), quer por algumas conversas que tive contigo, que não se deve de forma alguma conceber Deus como corpóreo, nem a alma, que é a realidade mais próxima de Deus([16]).

No entanto, confesso que os atractivos de uma esposa e das honras me retinham([17]), não me deixando aproximar com a rapidez necessária do seio da filosofia; só na altura em que essas ambições fossem alcançadas é que me apressaria para aquela enseada, com as velas desfraldadas e à força de remos – o que acontece a poucas e felicíssimas pessoas – e aí repousaria. Foi então que li algumas obras de Platão([18]), por quem, sei, nutres grande admiração: confrontando-as como pude com os que pela autoridade nos transmitem os mistérios divinos, entusiasmei-me de tal maneira que, se a consideração por alguns homens me não demovesse, quereria ter quebrado todas aquelas âncoras([19]).

Que é que me faltava senão uma tempestade – tida como desfavorável – que, porque me encontrava preso a coisas vãs, viesse em meu auxílio? Foi então que se apoderou de mim uma forte dor de peito([20]) e não tendo saúde para suportar o fardo de uma profissão que me levaria, talvez, navegando até às sereias([21]), a tudo renunciei e conduzi a minha barca, agitada e fendida, para a tão desejada tranquilidade([22]).

5. Agora já vês em que filosofia navego, como num porto. Mas é tão extenso e tão vasto este porto que, apesar de ser menos perigoso, não exclui por completo o erro. Por isso, não sei por que parte da terra, a única sem dúvida verdadeiramente feliz, me devo aproximar e alcançar. Que coisa de seguro consegui eu, de facto, se até hoje hesito e vacilo quanto ao problema da alma? ([23])

Suplico-te, pois, em nome da tua virtude, humanidade, e da união e comunhão das nossas almas, que me estendas o auxílio da tua mão direita, isto é, que me ames e creias que, pela minha parte, te corresponderei a esse afecto. Se o obtiver, acredito que facilmente e com pouco esforço alcançarei a felicidade em que, julgo, tu já te encontras.

Como não encontrei outra forma de me manifestar, pensei em escrever-te e dedicar-te a primeira das minhas discussões, porque julgo que resultou muito religiosa e digna do teu nome, e deste modo fiques a conhecer o que faço e como congrego aqueles que me estão intimamente ligados para que possas compreender melhor em que estado de espírito me encontro. Trata-se de uma oferta de facto muito conveniente, e com toda a razão, pois discutimos entre nós sobre a felicidade e não vejo que mais mereça ser considerado um dom de Deus([24]).

Não temo a tua eloquência. Não posso temer o que amo e não alcancei, e receio muito menos a grandeza da tua condição, porque sendo embora grande ela é sempre favorável para aqueles que domina e, a esses, torna-os felizes.

Peço, por conseguinte, a tua atenção para esta minha oferenda.

6. Estávamos em 13 de Novembro, dia do meu aniversário natalício. Depois de um almoço bem frugal, que não fosse obstáculo às nossas faculdades, convidei, não só os que naquele dia, mas sempre, conviviam connosco, a instalarem-se na sala dos banhos, lugar muito abrigado e adequado para este tempo.

Encontravam-se lá – não hesito em mencioná-los, para que a tua bondade os possa conhecer –, em primeiro lugar, a nossa mãe, a quem, em virtude do seu mérito, devo tudo o que sou; em seguida, o meu irmão Navígio; Trigécio e Licêncio, meus alunos e concidadãos. Não quis que faltassem os meus primos direitos Lartidiano e Rústico porque, apesar de não terem passado por nenhuma escola de gramática, considerei que o seu bom senso seria necessário para o tema que ia levantar. Também estava connosco o meu filho Adeodato, o mais novo de todos mas cuja inteligência, se o amor por ele me não deixa enganar, prometia grandes coisas.

Quando todos prestaram atenção, comecei deste modo.

I. 1. Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae uitae regionem solumque proceditur, uir humanissime atque magne Theodore, ratione institutus cursus et uoluntas ipsa perduceret, nescio, utrum temere dixerim multo minoris numeri homines ad eum peruenturos fuisse, quamuis nunc quoque, ut uidemus, rari admodum paucique perueniant.

Cum enim in hunc mundum siue deus siue natura siue necessitas siue uoluntas nostra siue coniuncta horum aliqua siue simul omnia – res enim multum obscura est, sed tamen a te iam inlustranda suscepta – uelut in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret, quo sibi nitendum esset quaue redeundum, nisi aliquando et inuitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis uidetur aduersa, in optatissimam terram nescientes errantesque conpingeret?

2. Igitur hominum, quos philosophia potest accipere, tria quasi nauigantium genera mihi uideor uidere.

Vnum est eorum, quos ubi aetas compos rationis adsumpserit, paruo impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt seseque condunt in illa tranquillitate, unde ceteris ciuibis, quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.

Alterum uero est eorum superiorique contrarium, qui fallacissima facie maris decepti elegerunt in medium progredi longeque a sua patria peregrinari audent et eius sape obliuiscuntur. Hos se nescio quo et nimis latente modo a puppi uentus, quem properum putant, fuerit prosecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usque quaque fallacissima serenitas uoluptatum honorumque blanditur. His profecto quid aliud optandum est quam quaedam in illis rebus, a quibus laeti excipiuntur, inprospera et, si parum est, saeuiens omnino tempestas contrarieque flans uentus, qui eos ad certa et solida gaudia uel flentes gementesque perducat? Huius generis tamen nondum longius euagati quibusdam non ita grauibus molestiis reducuntur. Hi sunt homines, quos cum uel lacrimabiles tragoediae fortunarum suarum uel inanium negotiorum anxiae difficultates quasi nihil aliud habentes, quod agant, in libros doctorum sapientissimorumque hominum truserint, in ipso quodam modo portu euigilant, unde illos nulla maris illius promissa nimium falso ridentis excludant.

Est autem genus inter haec tertium eorum, qui uel in ipso adulescentiae limine uel iam diu multumque iactati tamen quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae quamuis in ipsis fluctibus recordantur et aut recto cursu in nullo falsi et nihil morati eam repetunt aut plerumque uel inter nubila deuiantes uel mergentia contuentes sidera uel nonnullis inlecebris capti bonae nauigationis tempora differentes errant diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum aduersa tempestas, in optatissimam uitam quietamque compellit.

3. His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae uitae regionem feruntur, unus inmanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam magnas ingredientibus gignit angustias, uehementissime formidandus cautissimeque uitandus est. Nam ita fulget, ita mentiente illa luce uestitur, ut non solum peruenientibus nondumque ingressis incolendum se offerat et eorum uoluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur sed plerumque de ipso portu ad sese

homines inuitet, eosque nonnumquam detineat ipsa altitudine delectatos, unde ceteros despicere libeat. Hi tamen admonent saepe uenientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent, et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae uicinitatem, beniuolentissime docent. Ita cum eis inuident uanissimam gloriam, locum securitatis ostendunt. Nam quem montem alium uult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisue metuendum nisi superbum studium inanissimae gloriae, quod ita nihil plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes subcrepante fragili solo demergat ac sorbeat eisque in tenebras reuolutis eripiat luculentam domum, quam paene iam uiderant?

4. Quae cum ita sint, accipe, mi Teodore – namque ad id, quod desidero, te unum intueor teque aptissimum semper admiror – accipe, inquam, et quod illorum trium genus hominum me tibi dederit et quo loco mihi esse uidear esse et abs te cuius modi auxilium certus expectem.

Ego ab usque undeuicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer. Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat et, ubi factus erectior illam caliginem dispuli mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum, incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe diuina colenda uideretur. Non adsentiebar sed putabam eos magnum aliquid tegere illis inuolucris, quod essent aliquando aperturi. At ubi discussos eos euasi maxime traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus uentis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde ueni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici. Animaduerti enim et saepe in sacerdotis nostri et aliquando in sermonibus tuis, cum de deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima; nam id est unum in rebus proximum deo.

Sed ne in philosophiae gremium celeriter aduolarem, fateor, uxoris honirisque inlecebra detinebar, ut, cum haec essem consecutus, tum demum, me quod paucis felicissimis licuit, totis uelis, omnibus remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem. Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret.

Quid ergo restabat aliud, nisi ut inmoranti mihi superfluis tempestas, quae putatur aduersa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non ualens, qua mihi uelificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia et optate tranquillitati uel quassatam nauem fessamque perducerem.

5. Ergo uides, in qua philosophia quasi in portu nauigem. Sed etiam ipse late patet; eiusque magnitudo quamuis iam minus periculosum non tamen penitus excludit errorem. Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, une admoueam eamque contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat?

Quaere obsecro te per uirtutem tuam, per humanitatem, per animarum inter se uinculum

atque conmercium, ut dexteram porrigas, hoc que haberi. Quod si impetrauero, ad ipsam beatam uitam, cui te iam haerere praesumo, paruo conatu facillime accedam.

Quid autem agam quoue modo ad istum portum necessarios meos congregem ut cognoscas et ex eo animum meum – neque enim alia signa inuenio, quibus me ostendam – plenius intellegas, disputationum mearum quod mihi uidetur religiosius euasisse atque tuo titulo dignius, ad te scribendum putaui et ipso tuo nomine dedicandum. Aptissime sane; nam de beata uita quaesiuimus inter nos nihilque aliud uideo, quod magis dei donum uocandum sit.

Eloquentia tua territus non sum. Quidquid enim amo, quamuis non adsequar, timere non possum; fortunae uero sublimitatem multo minus. Apud te enim uere, quamuis sit magna, secunda est; nam quibus dominatur, eosdem ipsos secundos facit.

Sed iam quid adferam, quaeso adtende.

6. Idibus Nouembribus mihi natalis dies erat. Post tam tenue prandium, ut ab eo nihil ingeniorum inpediretur, omnes, qui simul non modo illo die sed cottidie conuivabamur, in balneas ad consedendum uocaui; nam is tempori aptus, locus secretus occurrerat.

Erant autem – non enim uereor eos singulari benignitati tuae notos interim nominibus facere – in primis nostra mater, cuius meriti credo esse omne, quod uiuo, Nauigius frater meus, Trygetius et Licentius ciues et discipuli mei; nec Lartidianum et Rusticum consobrinos meos, quamuis nullum uel grammaticum passi sint, deesse uolui ipsumque eorum sensum communem ad rem, quam moliebar, necessarium putaui. Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cuius ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus.

Quibus adtentis sic coepi.

CAPÍTULO II

7. – Parece-vos evidente que somos compostos de uma alma e de um corpo?([1])

Como todos concordaram, excepto Navígio que declarou ignorar esse assunto, eu disse-lhe:

– Não sabes nada, absolutamente nada, ou devemos considerar um tal assunto entre as coisas que desconheces?

– Não acho que desconheço tudo – disse ele.

– Podes dizer-nos alguma coisa que conheças?

– Posso.

– Di-lo então, se não te importas.

E porque hesitava, perguntei-lhe:

– Sabes, ao menos, que vives?

– Sei.

– Logo, sabes que tens vida, visto que ninguém pode viver sem vida.

– Isso também eu sei – respondeu.

– Sabes igualmente que tens um corpo? – concordou. – Já sabes, portanto, que és composto de um corpo e de uma vida.

– Claro. Mas não estou certo se essas são as únicas coisas.

– Então não duvidas que tens essas duas coisas, um corpo e uma alma, mas não estás seguro se existe alguma outra coisa que seja para o homem o seu complemento e perfeição?

– É isso – respondeu.

– Se pudermos, investigaremos noutra ocasião qual a natureza dessa outra coisa. Pergunto-vos, agora, já que todos, sem excepção, concordamos que o homem não pode existir sem um corpo, nem sem uma alma([2]): para qual dos dois apetecemos o alimento?

– Para o corpo – respondeu Licêncio.

Todos os outros, no entanto, hesitavam e perguntavam entre si, com diversas razões, como é que o alimento podia parecer necessário ao corpo, quando o desejamos por causa da vida e esta apenas pertence à alma. Então eu disse-lhes:

– Parece-vos que o alimento é feito para aquela parte que vemos crescer e tomar-se forte por causa do que comemos?([3])

Todos concordaram, excepto Trigécio, que perguntou:

– Por que é que então não cresci na proporção do meu apetite devorador?

– Todos os corpos – respondi-lhe – têm o seu limite fixado pela natureza([4]) e não o podem ultrapassar. Se lhes faltassem os alimentos, a sua medida seria menor: coisa que é facilmente verificável nos animais, nem ninguém duvida que os corpos de todos os seres vivos definham, sem alimento.

– Definham – disse Licêncio – mas não diminuem de tamanho.

– Para aquilo que pretendo, isso basta-me – disse eu. – De facto, a minha pergunta consistia em saber se o alimento pertencia ao corpo. Ora, pertence e bem, porque sem ele emagrece.

Todos aprovaram estas observações.

8. – E sobre a alma, que pensais? – perguntei. – Não terá ela os seus próprios alimentos? Não achais que a ciência pode ser o seu manjar?

– Sem dúvida – disse a nossa mãe –; creio que a alma não se alimenta de nada a não ser da inteligência das coisas e da ciência.

Como Trigécio se mostrava duvidoso em relação a este ponto, ela perguntou-lhe:

– Hoje mesmo, não nos ensinaste tu de que alimento a alma se nutre e onde o faz? De facto, em certa altura da refeição, disseste não ter reparado que vaso usávamos; não sei em que é que pensavas mas, no entanto, não paravas de apanhar e devorar a tua parte dos alimentos! Onde estava então o teu espírito na altura em que comias sem prestares atenção? Acredita, por isso, em mim: é de tais iguarias, isto é, das suas ideias e dos seus pensamentos, que o espírito se alimenta porque é por intermédio deles que pode perceber seja o que for(5).

Gerou-se um burburinho provocado pela dúvida quanto a este ponto.

Então eu disse-lhes:

– Não admitis que as almas dos homens mais sábios estão, por assim dizer, mais cheias e são maiores do que as almas dos ignorantes? – disseram que isso era evidente. – Portanto, temos razão quando dizemos que as almas dos que não são versados em nenhuma ciência nem aprenderam as artes liberais estão como que em jejum e, por assim dizer, esfomeados.

– Penso – disse Trigécio – que as almas estão cheias mas é de vícios e de nequícias.

– É essa mesmo, creio eu, a verdadeira esterilidade(6) e, por assim dizer, a fome das almas. Porque, do mesmo modo que um corpo sem alimento fica, a maior parte das vezes, cheio de doenças e de sarna (deformidades que no corpo, revelam fome), assim as almas estão cheias de doenças que manifestam o seu jejum. Por isso, a nequícia é a mãe de todos os vícios porque, como queriam dizer os antigos, ela não é coisa nenhuma, ou seja, é o nada(7). A virtude que é contrária a este vício chama-se frugalidade. Como, portanto, esta palavra deriva de «*frux*, *frugis*», isto é de «fruto», evocando uma certa fecundidade das almas, também a palavra «nequícia» deriva de «nada», o que indica a esterilidade. Na verdade, o «nada» é o que flui, que se dissolve, liquefaz e quase sempre perece e desaparece(8). Chamamos, por isso, a tais homens, «perdidos». Por outro lado, o que se mantém, o que é firme, o que é sempre idêntico, isso é alguma coisa, tal como a virtude, cuja parte mais elevada e mais bela é a temperança e a frugalidade. Mas se tudo isto é do mais obscuro que já ouvistes, conceder-me-eis, sem dúvida, que, se as almas dos ignorantes estão cheias, assim temos de distinguir dois géneros de alimentos para elas, como acontece para os corpos, uns saudáveis e úteis, outros, doentios e perniciosos(9).

9. – Assim sendo, visto que concordamos entre nós que no homem existem duas componentes,

a saber, um corpo e uma alma, parece-me que no dia do meu aniversário devia apresentar um almoço um pouco mais lauto, não apenas para os nossos corpos, mas também para as almas. Se estiverdes com fome, dir-vos-ei de que almoço se trata, porque esforçar-me por vos alimentar contra a vossa vontade ou quando estais saciados é gastar o tempo em vão. Façamos votos para que desejeis mais aquelas refeições do que as do corpo, o que se consegue se as vossas almas forem sãs, uma vez que os doentes (conforme vemos quanto aos males do seu próprio corpo) recusam e vomitam os alimentos.

Com os rostos e vozes unânimes, todos disseram querer tomar e devorar o que eu tinha preparado.

10. Então voltei a falar:

– *Todos queremos ser felizes?*([10])

Mal disse estas palavras, fez-se ouvir uma só voz de unanimidade.

– Parece-vos – perguntei – ser feliz quem não tem o que quer? – todos responderam negativamente. – Será então feliz quem tem o que quer?

A nossa mãe disse então:

– Se quer bens e os tem, é feliz; se, por outro lado, quer coisas más, ainda que as tenha é infeliz.

– Mãe, alcançaste por completo o próprio refúgio da filosofia – disse eu, sorrindo e cheio de satisfação. – Faltaram-te, é certo, as palavras para te exprimires à maneira de Túlio, cujas palavras sobre este assunto, escritas na sua obra *Hortênsio*, composta para elogio e defesa da filosofia, são as seguintes: « Eis que aqueles que precisamente não são filósofos, mas que, no entanto, se inclinam para as discussões, afirmam que quem vive conforme quer é feliz. Mas isto é seguramente falso; querer o que não convém, isso mesmo é que é a maior infelicidade. Quem não alcança o que quer não é tão infeliz como quem quer alcançar o que não convém. De facto, a perversidade da vontade ocasiona mais males do que a fortuna nos traz bens.» ([11])

Ela aprovou estas palavras com tais exclamações que, esquecidos inteiramente do seu sexo, pensamos que algum grande homem se encontrava sentado connosco, enquanto eu, na medida em que me era possível, considerava de que fonte divina elas provinham.

Disse então Licêncio:

– Mostra-nos o que deve querer quem deseja ser feliz, bem como o género de coisas que deve desejar.

– Convida-me – disse-lhe eu – no dia do teu aniversário, se achares bem, e tomarei de bom grado tudo aquilo que me servires. Hoje, peço-te que comas o que foi preparado em minha casa e não exijas o que talvez não o tenha sido – esta modesta e discreta advertência fê-lo arrepender-se e eu então prossegui: – Concordamos todos, portanto, numa coisa: ninguém pode ser feliz se não tiver o que quer, mas também não pode ser feliz quem tem tudo o que quer.

Concordaram.

11. – Admitis então – perguntei – que quem não é feliz é infeliz? – ninguém duvidava. – Logo, quem não tem o que quer é infeliz – todos aceitaram, e eu prossegui: – Que é que o homem deve adquirir para ser feliz? Talvez assim se enriqueça este nosso banquete sem negligenciarmos o apetite de Licêncio([12]). Ora, eu imagino que se deve procurar alcançar aquilo que se obtém quando se quer – todos disseram que isso era evidente. – E deve ser algo sempre permanente, não dependendo das incertezas da fortuna, nem sujeito às circunstâncias. Porque o que é mortal e caduco não pode ser por nós possuído quando queremos ou durante tanto tempo quanto queremos.

Todos concordaram, excepto Trigécio, que disse: − Existem muitas pessoas afortunadas que possuem essas coisas perecíveis e sujeitas às circunstâncias, mas muito agradáveis para esta vida, e a nada do que querem renunciam.

Então, perguntei-lhe:

– Parece-te que quem teme é feliz?

– Não me parece – respondeu.

– Logo, se for possível perder o que se ama, poder-se-á não temer?

– Não – respondeu ele.

– Ora, as coisas que dependem das circunstâncias do acaso podem perder-se, daí que quem as ama e as possui não pode, de modo nenhum, ser feliz.

Trigécio não se opôs ao que eu tinha dito.

A nossa mãe observou:

– Mesmo que se esteja seguro de não perder todas essas coisas, ninguém pode saciar-se com elas. Por conseguinte, pelo facto de sempre sentir necessidade delas, será infeliz.

– Mas não te parece – perguntei-lhe eu –, que é feliz aquele que vive na abundância e cercado de todas essas coisas, mas impõe um limite ao seu desejo e que, satisfeito com elas, as goza da forma mais completa, conveniente e agradável?

– Não será por causa dessas coisas que ele será feliz, mas sim pela moderação da sua alma.

– Muito bem – disse-lhe eu. – Nem outra coisa se deve responder à minha pergunta, nem esperava de ti uma resposta diferente. Portanto, não duvidamos de nenhum modo que quem determina ser feliz deve adquirir o que é sempre permanente e não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna.

– Já há muito tempo que concordámos com isso – afirmou Trigécio.

– E Deus? Parece-vos que Ele é eterno e sempre permanente? – perguntei.

– Isso é uma coisa tão certa que, de facto, nem é preciso perguntares – disse Licêncio.

Todos os outros, com perfeita piedade, concordaram em harmonia.

– Portanto – disse eu –, quem possui Deus é feliz.

12. Tal afirmação foi aceite com agrado e regozijo.

– Julgo que já nada mais nos falta investigar a não ser quem é o homem que possui Deus. Esse homem será, sem dúvida alguma, feliz. Qual é o vosso parecer acerca disto? Licêncio disse:

– Quem vive bem, possui Deus.

E Trigécio:

– Quem faz o que Deus quer que seja feito, possui Deus.

Lartidiano concordou com esta afirmação enquanto o meu filho, o mais pequeno de todos, disse:

– Possui Deus quem não tem o espírito impuro.

A nossa mãe aprovou todas as respostas e esta última em especial. Navígio estava calado e quando lhe perguntamos qual a sua opinião, declarou que a última resposta lhe tinha agradado.

Não julguei dever abster-me de procurar saber a opinião de Rústico sobre tão importante assunto, pois pareceu-me que ele se calava embaraçado mais pela timidez do que por decisão pessoal. Afirmou concordar com Trigécio.

13. – Já fiquei a saber – prossegui eu – o que pensais todos sobre este tema tão importante, fora do qual não se deve procurar saber, ou se pode encontrar, seja o que for(13). Investigá-lo-íamos como começámos, tranquilamente e com rectidão, mas hoje, porque o tema é extenso e nas refeições da alma também existe o excesso, quando com avidez e sem limite se lança sobre os seus alimentos (porque é assim que ela digere mal; daí que não devemos recear menos a doença do espírito do que as doenças do corpo, provocadas pela fome), é melhor deixarmos esta questão para amanhã, se vos parecer bem, a fim de a podermos receber com apetite. Desejo que proveis com prazer uma guloseima que vos vai ser servida e que surgiu inesperadamente ao meu espírito, a mim, vosso servidor. Ela é, se não me engano, como as iguarias que costumam ser servidas no final da refeição e é cozinhada e conservada com mel, por assim dizer, escolástico.

Ouvidas estas palavras, todos se prepararam como que para um sublime cardápio e obrigaram-me a apressar-me e a dizer-lhes o que se tratava:

– Que há-de ser, senão que tudo quanto disputámos com os Académicos se encontra concluído?

Ao ouvirem aquele nome, os três que o conheciam(14) levantaram-se com tanta alegria e estenderam as mãos, como se costuma fazer para ajudar um criado mostrando, com as palavras que podiam, que nenhuma notícia podia ser mais agradável.

14. Então, eu expus o argumento da seguinte forma:

– Se é evidente, conforme foi há pouco demonstrado, que não é feliz quem não tem o que quer, e que ninguém procura aquilo que não quer encontrar, uma vez que eles procuram a verdade constantemente, então querem encontrar; eles querem, na realidade, descobrir a verdade. Mas não a encontram e por isso também não são felizes. Ora, ninguém é sábio se não for feliz e, portanto, o Académico não é sábio(15).

Nesta altura, subitamente, ergueram a voz em alegria como se arrebatassem todo o prato. Mas Licêncio, mais atento e precavido, chamando a atenção, receou dar o seu assentimento e disse:

– Arrebatei-o convosco, de facto, e ergui a minha voz com alegria, impressionado com a conclusão. Mas agora não vou ingerir nada e guardarei a minha parte para Alípio([16]), porque ou saboreá-lo-ei juntamente com ele ou me avisará por que não devo tocar-lhe.

– Navígio é que devia temer mais as guloseimas, porque está doente do baço – disse-lhe eu.

Navígio, sorrindo, respondeu-me:

– São elas, ao invés, que me vão curar porque, não sei como, mas o argumento que apresentaste, complicado e ácido e confeccionado, como alguém já disse, com o mel de Himeto, sendo agridoce não me faz inchar as entranhas. Por isso, ainda que me atormente bastante o paladar, não deixo de o lançar com muito agrado para o estômago, sempre que posso. Não vejo como é possível refutar a tua conclusão.

– Em suma, não é possível fazê-lo, de modo nenhum – disse Trigécio. – Por isso, alegro-me por já há algum tempo manter a minha aversão para com eles. Ignoro, efectivamente, por que impulso da natureza, ou melhor dizendo, de Deus, eu já me opunha declaradamente aos Académicos, embora desconhecesse de que maneira os deveríamos refutar([17]).

15. – Eu – disse Licêncio – ainda não me separo deles.

– Então – perguntou-lhe Trigécio – estás em desacordo connosco?

– E vós, porventura, não estais em desacordo com Alípio?

Então, eu disse-lhe:

– Não duvido que, se Alípio estivesse presente, aderiria a este curto raciocínio. Ele não poderia, na verdade, concordar com absurdos como estes: ou que é feliz quem não tem este grande bem da alma que tão ardentemente quer possuir, ou que eles não querem encontrar a verdade, ou ainda que quem não é feliz é sábio. É com estes três ingredientes, como com mel, farinha e amêndoa, que se confecciona o que temes provar.

– Acreditas – disse Trigécio – que Alípio cederia a estas pequenas gulodices de crianças perante tanta abundância dos Académicos desaproveitada e que, sendo tão copiosa, destruiria e arrastaria o teu curto raciocínio?

– Como se – disse eu – procurássemos um longo raciocínio, em especial contra Alípio; ele argumentaria, em pessoa, que estes curtos argumentos são muito mais sólidos e eficazes. Tu, afinal, que optaste por suspender a tua opinião por causa da ausência de uma autoridade, que afirmações não aprovas? Que quem não tem o que quer não pode ser feliz? Ou negas que os Académicos querem encontrar a verdade que tão ardentemente procuram? Ou julgas que é possível ser sábio sem ser feliz?

– Quem não tem o que quer – disse ele com um sorriso de irritação – é completamente feliz.

E quando ordenei que se escrevesse aquela resposta, ele gritou:

– Eu não disse isso.

Quando novamente fiz sinal para que isso ficasse escrito, ele afirmou:

– Está bem, disse-o.

Eu já tinha dado ordens para que nenhuma palavra fosse pronunciada sem ficar registada por escrito. Tinha-o forçado assim ao comedimento e à perseverança.

16. Mas, enquanto eu, gracejando, o provocava a regalar-se com a sua parte, reparei que os outros, que ignoravam tudo mas estavam desejosos de conhecer do que falávamos com tanto entusiasmo, olhavam-nos sem se rir. Fizeram-me pensar em algo de parecido e que acontece habitualmente nos banquetes, quando, entre comensais gulosos e ávidos, alguns se abstêm de se servir, quer por discrição, quer por timidez. Mas como eu é que havia convidado e tinha sido por ti ensinado a agir como convidador([18]), não só como encarregado de alguma pessoa importante mas também, e para tudo dizer, de um homem justo([19]), fiquei impressionado com a desigualdade e discrepância existente entre os comensais. Sorri para a nossa mãe. Ela, liberrimamente, mandou preparar, como que da sua dispensa, o que lhe fazia falta:

– Diz-nos, explica-nos quem são esses Académicos e o que pretendem.

Quando lhe expliquei com brevidade e clareza a fim de que ninguém ficasse a ignorar nada sobre eles, ela disse:

– Esses homens são os « caducários» ([20]) – (palavra vulgar que, entre nós, se usa para identificar os que são atacados de epilepsia).

Dizendo isto, levantou-se para se ir embora. Com alegria e humor, a reunião tinha chegado ao fim, pelo que nos retirámos.

II. **7.** – Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?

Cum omnes consentirent, Nauigius se ignorare respondit.

– Cui ego: Nihilne omnino scis, inquam, an inter aliqua, quae ignoras, etiam hoc numerandum est?

– Non puto me, inquit, omnia nescire.

– Potesne nobis dicere aliquid eorum, quae nosti?

– Possum, inquit.

– Nisi molestum est, inquam, profer aliquid.

Et cum dubitaret:

– Scisne, inquam, saltem te uiuere?

– Scio, inquit.

– Scis ergo habere te uitam, si quidem uiuere nemo nisi potest.

– Et hoc, inquit, scio.

– Scis etiam corpus te habere? – Adsentiebatur. – Ergo iam scis te constare ex corpore et uita.

– Scio interim, sed utrum haec sola sint incertus sum.

– Ergo duo ista, inquam, esse non dubitas, corpus et animam, sed incertus es, utrum sit aliud, quod ad conplendum ac perficiendum hominem ualet.

– Ita, inquit.

– Hoc quale sit, alias, si possumus, quaeremus, inquam. Nunc illud iam ex omnibus quaero, cum fateamur cuncti neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem, cibos propter quid horum appetamus.

– Propter corpus, inquit Licentius.

Ceteri autem cunctabantur uarioque sermone inter se agebant, quomodo posset propter corpus cibus necessarius uideri, cum appeteretur propter uitam et uita non nisi ad animam pertineret.

– Tum ego: Videtur, inquam, uobis ad eam partem cibum pertinere, quam cibo crescere robustioremque fieri uidemus?

Adsentiebantur praeter Trygetium. Ait enim:

– Cur ego non pro edacitate mea creui?

– Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant. Tamen ea mensura minora essent, si eis alimenta defuissent; quod et in pecoribus facilius animaduertimus et nemo dubitat cibis subtractis omnium animantium corpora macescere.

– Macescere, inquit Licentius, non decrescere.

– Satis est mihi, inquam, ad id quod uolo. Etenim quaestio est, utrum ad corpus cibus pertineat. Pertinet autem, cum eo subducto ad maciem deducitur.

Omnes ita esse censuerunt.

8. – Quid ergo anima? inquam; nullane habet alimenta propria? an eius esca scientia uobis uidetur?

– Plane, inquit mater, nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia.

De qua sententia cum Trygetius dubium se ostenderet:

– Hodie, inquit illa, tu ipse nonne docuisti, unde aut ubi anima pascatur? Nam post aliquantam prandii partem dixisti aduertisse, quo uasculo uteremur, quod alia nescio quae cogitasses, nec tamen ab ipsa ciborum parte abstinueras manus atque morsus. Vbi igitur erat aminus tuus, quo tempore illud te uescente non adtendebat? Inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit.

De qua re cum dubintater streperent:

– Nonne, inquam, conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque maiores? – Manifestum esse dixerunt. – Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse.

– Plenos, inquit Trygetius, et illorum animos esse arbitror, sed uitiis atque nequitia.

– Ista ipsa est, inquam, mihi crede, quaedam sterilitas et quasi fames animorum. Nam quem ad modum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo uitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis, quibus sua ieiunia confitentur. Etenim ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum ex eo, quod nec quicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, ueteres dictam esse uoluerunt. Cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nominatur. Vt igitur haec a fruge, id est a fructu propter quandam animorum fecunditatem, ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo nequitia nominata est; nihil est enim omne, quod fluit, quod soluitur quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam perditos dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est uirtus. Cuius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur. Sed si hoc obscurius est, quam ut id iam uos uidere possitis, certe illud conceditis, quia, si animi imperitorum etiam ipsi pleni sunt, ut corporum, ita animorum duo alimentorum genera inueniuntur, unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum.

9. – Quae cum ita sint, arbitror die natali meo, quoniam duo quaedam esse in homine conuenit inter nos, id est corpus et animam, non me prandium paulo lautius corporibus nostris solum sed animis etiam exhibere debere. Quod autem hoc sit prandium, si esuritis, proferam. Nam si uos inuitos et fastidientes alere conabor, frustra operam insumam magisque uota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis. Quod eueniet, si sani animi uestri fuerint; aegri enim, sicut in morbis ipsius corporis uidemus, cibos suos recusant et respuunt.

Omnes se uultu ipso et consentient uoce quidquid praeparassem iam sumere ac uorare uelle dixerunt.

10. Atque ego rursus exordiens:

– *Beatos nos esse uolumus,* inquam.

Vix hoc effuderam, occurrerunt una uoce consentientes.

– Videturne uobis, inquam, beatus esse, qui quod uult non habet? – Negauerunt. – Quid? omnis, qui quod uult habet, beatus est?

Tum mater:

– Si bona, inquit, uelit et habeat, beatus est, si autem mala uelit, quamuis habeat, miser est.

– Cui ego arridens atque gestiens: Ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti. Nam tibi procul dubio uerba defuerunt, ut non sicut Tullius te modo panderes, cuius de hac setentia uerba ista sunt. Nam in Hortensio, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: *Ecce autem,* ait, *non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui uivant ut ipsi uelint. Falsum id quidem; uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas voluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni.*

In quibus uerbis illa sic exclamabat, ut penitus sexus eius magnum aliquem uirum considere nobiscum crederemus me interim, quantum poteram, intellegente, ex quo illa et quam diuino fonte manarent.

Et Licentius:

– Sed dicendum, inquit, tibi est, ut beatus sit quisque, quid uelle debeat et quarum rerum eum oporteat habere desiderium.

− Inuita me, inquam, natali tuo, quando dignaberis; quidquid apposueris libenter sumam. Qua conditione hodie apud me ut epuleris, peto nec flagites, quod fostasse non est paratum. – Quem cum modestae ac uerecundae commonitionis suae paeniteret: – Ergo illud, inquam, conuenit inter nos, neque quemquam beatum esse posse, qui quod uult non habet, neque omnem, qui quod uult habet, beatum esse?

Dederunt.

11. – Quid illud? inquam, conceditis omnem, qui beatus non sit, miserum esse? – Non dubitauerunt. – Omnis igitur, inquam, qui quod uult non habet, miser est. Placuit omnibus. – Qui ergo sibi homo conparare debet, ut beatus sit? inquam; forte enim etiam hoc isti nostro conuiuio subministrabitur, ne Licentii auiditas neglegatur; nam id, opinor, ei conparandum est, quod cum uult habet. – Manifestum esse dixerunt. – Id ergo, inquam, semper manens nec ex fortuna pendulum nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis, quando uolumus et quamdiu uolumus, haberi.

Adsentiebantur omnes. Sed Trygetius:

– Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas tamen iucundas pro hac uita cumulate largeque possideant nec quicquam illis eorum quae uolunt desit.

Cui ego:

– Qui timet, inquam, uideturne tibi beatus esse?

– Non uidetur, inquit.

– Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere?

– Non potest, inquit.

– Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur hoc qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse.

Nihil repugnauit.

Hoc loco autem mater:

– Etiamsi securus sit, inquit, ea se omnia non esse amissurum, tamen talibus satiari non poterit. Ergo et eo miser, quo semper est indiguus.

Cui ego:

– Quid, si, inquam, his omnibus abundans rebus atque circumfluens cupiendi modum sibi statuat eisque contentus decenter iucundeque perfruatur, nonne tibi uidetur beatus?

– Non ergo, inquit, illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est.

– Optime, inquam, nec huic interrogationi aliud nec abs te aliud debuit responderi. Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi conparare debere, quod semper manet nec ulla saeuient fortuna eripi potest.

– Hoc, inquit Trygetius, iam dudum consensimus.

– Deus, inquam, uobis aeternus et semper manens uidetur?

– Hoc quidem, inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat, ceterique omnes pia deuotione concinuerunt.

– Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.

12. Quod cum gaudentes libentissime acciperent:

– Nihil ergo, inquam, nobis iam quarendum arbitror esse nisi, quis hominum habet deum; beatus enim profecto is erit. De quo quaero, quid uobis uideatur.

Hic Licentius:

– Deum habet, qui bene uiuit.

Trygetius:

– Deum habet, inquit, qui facit quae deus uult fieri.

In cuius sententiam Lartidianus concessit. Puer autem ille minimus omnium:

– Is habet deum, ait, qui spiritum inmundum non habet.

Mater uero omnia, sed hoc maxime adprobauit. Nauigius tacebat. Quem cum interrogassem quid sentiret, illud ultimum sibi placere respondit.

Nec Rusticum percontari uisum est neglegendum, quaenam esset de re tanta eius sententia; qui mihi uidebatur non deliberatione magis quam pudore inpeditus silere. Trygetio consensit.

13. – Tum ego: Teneo, inquam, omnium placita de re magna sane et ultra quam nec quaeri quicquam oportet nec inueniri potest, si modo eam, ut coepimus, serenissime ac sincerissime inuestigemus. Quod hodie quia longum est et habent in epulis suis et animi quandam luxuriem, si ultra modum in eas et uoraciter inruant – ita enim male quodam modo digerunt; unde ualetudini

mentium non minus quam ab illa ipsa fame metuendum est – melius nos haec quaestio cras esurientes, si uidetur, accipiet. Illud modo libenter ligurriatis uolo, quod subito mihi ministratori uestro in mentem suggestum est inderendum, et est, ni fallor – qualia solent ultima adponi – quasi scholastico melle confectum atque conditum.

Quo audito sese omnes quasi in elatum ferculum tetenderunt coegeruntque, ut dicere properarem, quidnam id esset.

– Quid, inquam, putatis nisi cum Academicis totum, quod susceperamus, confectum esse negotium?

Quo accepto nomine tres illi, quibus res nota erat, sese erexerunt alacrius et uelut porrectis, ut fit, manibus inferentem ministrum adiuuerunt quibus potuerunt uerbis, nihil se iucundius audituros esse monstrantes.

14. Tum ego ita rem posui:

– Si manifestum est, inquam, beatum non esse, qui quod uult non habet – quod paulo ante ratio demonstrauit – nemo autem quaerit, quod inuenire non uult, et quaerunt illi semper ueritatem uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentionem ueritatis – at non inueniunt, sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est.

Hic repente illi quasi totum rapientes exclamauerunt. Sed Licentius attentius et cautius aduertens timuit adsensionem atque subiecit:

– Rapui quidem uobiscum, si quidem exclamaui illa conclusione commotus. Sed nihil hinc admittam in uiscera et partem meam seruabo Alypio; nam aut simul eam mecum lambet aut admonebit, cur non oporteat adtingere.

– Dulcia, inquam, magis metuere Nauigius deberet splene uitioso.

Hic ille arridens:

– Plane me, inquit, talia sanabunt. Nam nescio quomodo contortum hoc et aculeatum, quod posuisti, ut ait ille de melle Hymetio, acriter dulce est nihilque inflat uiscera. Quare totum etiam palato aliquantum remorso tamen, ut possum, libentissime in medullas traicio. Non enim uideo, quomodo redargui possuit ista conclusio.

– Prorsus nullo modo potest, inquit Trygetius; quare gaudeo iam diu cum illis me inimicitias suscepisse. Nam nescio qua inpellent natura uel, ut uerius dicam, deo etiam nesciens, quomodo refellendi essent, tamen eis nimis aduersabar.

15. – Hic Licentius: Ego, inquit, illos nondum desero.

– Ergo, ait Trygetius, dissentis a nobis?

– Numquidnam, ille inquit, uos ab Alypio dissentitis? Cui ego:

– Non dubito, inquam, qui, si adesset Alypius, huic ratiunculae cederet. Non enim tam absurde sentire poterat, ut aut beatus illi uideretur, qui tantum bonum animi, quod ardentissime habere uellet, non haberet, aut illos nolle inuenire ueritatem aut eum, qui beatus non sit, esse sapientem; nam his tribus quasi melle farre atque nuculeis illud quod metuis gustare confectum est.

– Illene huic tam paruae puerorum inlecebrae cederet Academicorum tanta ubertate deserta, qua inundante hoc nescio quid breue aut obruetur aut pertrahetur?

– Quasi uero, inquam, longum aliquid nos quaeramus praesertim aduersus Alypium; nam non mediocriter parua ista esse fortia et utilia satis sibi ipse de suo corpore argumentatur. Tu autem, qui elegisti de absentis auctoritate pendere, quid horum non probas? utrum beatum non esse, qui quod uult non habet? an illos negas uelle habere inuentam ueritatem, quam uehementer inquirunt? an uidetur tibi quisquam sapiens non beatus?

– Prorsus beatus est, inquit, qui quod uult non habet, quasi stomachanter arridens. Quod cum iuberem ut scriberetur:

– Non dixi, inquit exclamans

Quod item cum annuerem scribi:

– Dixi, inquit.

Atque ego semel praeceperam, ut nullum uerbum praeter litteras funderet. Ita adulescentem inter uerecundiam atque constantiam exagitatum tenebam.

16. Sed cum his uerbis euam iocantes quasi ad uescendam particulam suam prouocamus, animaduerti ceteros rei totius ignaros et scire cupientes, quid inter nos solos tam iucunde ageretur, sine risu nos intueri. Qui mihi prorsus similes uisi sunt – quod plerum que solet – his, qui cum epulantur inter auidissimos rapacissimosque conuivas, a rapiendo uel grauitate sese abstinent uel pudore terrentur. Et quia ego inuitaueram et magni cuiusdam hominis personam atque, ut totum explicem, ueri hominis etiam in illis epulis inuitatorem sustinere docuisti, commouit me illa inaequalitas mensae nostrae et discrepantia. Adrisi matri. Atque illa liberrime, quod minus habebant, quasi de suo cellario promendum imperans:

– Iam dic nobis, inquit, et redde, qui sint isti Academici et quid sibi uelint.

Cui breuiter cum exposuissem aperteque ita, ut nemo illorum ignarus abscederet:

– Isti homines, inquit, caducarii sunt – quo nomine uulgo apud nos uocantur, quos comitialis morbus subuertit – et simul surrexit, ut abiret.

Atque hic omnes laeti ac ridentes interposito fine discessimus.

CAPÍTULO III

17. No dia seguinte, também depois do almoço, mas bastante mais tarde que na véspera, reunimo-nos, sentando-nos no mesmo local.

– Viestes bem tarde ao nosso banquete. Penso que isso não se deve a uma indigestão, mas à vossa certeza quanto à raridade das iguarias; pareceu-vos não valer a pena começar a discussão tão cedo porque julgais terminá-la rapidamente. Não devíeis pensar, de facto, que sobrassem muitos restos quando, no próprio dia do meu aniversário, aquilo que havia era em tão pequena quantidade. Talvez tenhais razão. Mas ignoro, tal como vós, o que nos foi preparado. Há um outro alguém que não pára de nos preparar, a todos, as refeições, sobretudo as deste género. Mas nós é que, a maior parte das vezes, deixamos de comer, por fraqueza, por saciedade ou por causa das nossas ocupações. É esse que, por se encontrar permanentemente nos homens, nos faz felizes, conforme concordámos entre nós, ontem, se não me engano, com piedade e unanimemente. Na verdade, a razão demonstrou que quem possui Deus é feliz e ninguém se opôs a esta afirmação; em seguida, perguntámos quem é que, na vossa opinião, possuía Deus. A esta questão, se bem me lembro, foram dadas três respostas. Uns, foram de opinião que possui Deus quem faz o que Ele quer; outros, disseram que quem vive bem é que possui Deus; os restantes, opinaram que Deus estava, de facto, em quem não tem o espírito impuro.

18. – Mas, talvez que com diferentes palavras, defendestes uma e a mesma coisa. Se examinarmos com cuidado as duas primeiras afirmações, « todo aquele que vive bem faz o que Deus quer» e « quem faz o que Deus quer vive bem» , viver bem e fazer o que agrada a Deus não são coisas diferentes, a não ser que tenhais outra opinião! – concordaram. – A terceira opinião deve ser examinada com um pouco mais de atenção porque, no rito das cerimónias sagradas, tal como as entendo, existem dois modos de se designar o espírito impuro. Uma, é quando algo de exterior invade a alma, altera os sentidos e produz no homem o delírio; para o expulsar, os ministros da assembleia fazem a imposição das mãos ou exorcizam, isto é, pedem-lhe, pela divindade, que saia. O segundo modo de designar o espírito impuro diz respeito, em absoluto, a qualquer alma que se encontre corrompida pelos vícios e pelos erros. Pergunto-te portanto, a ti, meu filho, que emitiste essa opinião com um espírito bastante cândido e puro, quem é que achas que não tem o espírito impuro: quem não está possuído pelo demónio e costuma ficar louco, ou quem purificou a sua alma de todos os vícios e pecados?

– Na minha opinião – respondeu –, quem vive castamente é que não tem o espírito impuro.

– Mas a que é que chamas « casto» ? – perguntei. – A quem não peca ou a quem se abstém apenas de relações ilícitas?

– Como é que pode ser casto quem se abstém das relações ilícitas, mas não renuncia a deixar-se corromper por outros pecados? Só é verdadeiramente casto quem se volta para Deus e só a ele se consagra.

Como tinham agradado, quis que estas palavras, que o meu filho tinha dito, ficassem escritas tal e qual.

– É pois necessário – perguntei – que o casto viva bem e quem vive bem é necessariamente

casto, não te parece? – concordou juntamente com os outros.

– Portanto – concluí –, aquelas afirmações são uma só.

19. – Faço-vos agora uma pequena pergunta: Deus quer que o homem O procure? – todos o admitiram.

– Pergunto-vos ainda: podemos dizer que quem procura Deus vive mal?

– De modo nenhum – disseram todos.

– Respondei ainda a uma terceira questão: o espírito impuro pode procurar Deus?

Todos negaram, excepto Navígio que, após um instante de dúvida, cedeu às vozes dos outros.

– Se, portanto – disse eu –, quem procura Deus faz o que Deus quer, vive bem e não tem o espírito impuro, quem, por outro lado, procura Deus é porque ainda O não possui, segue-se que não se deve crer que quem vive bem e faz o que Deus quer ou não tem o espírito impuro possui Deus, de imediato.

Aqui, todos se começaram a rir por terem sido enganados pelas suas próprias conclusões. A nossa mãe, que tinha estado distraída, pediu-me para lhe explicar de um modo menos conciso o que, pela necessidade da conclusão, tinha sido condensado. Quando acabei, ela disse:

– Mas ninguém pode chegar a Deus sem O procurar.

– Bravo – disse-lhe eu. – Contudo, quem até hoje procura ainda não alcançou Deus, mesmo que viva bem. Portanto, nem todo aquele que vive bem possui Deus.

– A mim parece-me – disse ela – que não há ninguém que O não possua mas que, quem vive bem, O tem favorável, e quem vive mal, hostil.

– Não é, por conseguinte, boa a nossa conclusão de ontem que afirmava que quem possuía Deus era feliz; porque, se é verdade que todo o homem possui Deus, nem por isso é feliz.

– Acrescenta – disse ela – a palavra « favorável» .

20. – Podemos, ao menos, concordar todos que quem tem Deus favorável é feliz?

– Gostaria de o fazer – disse Navígio –, mas temo por quem ainda procura, sobretudo para que não concluas que o Académico é feliz, esse que, na conversa de ontem, com um vocábulo vulgar e em mau latim, mas na minha opinião muito justo, chamámos « caducário» . Não posso, de facto, dizer que Deus seja hostil ao homem que O procura; mas, se dizer isto é uma impiedade, então Deus é favorável e quem tem Deus favorável é feliz. Quem procura será, portanto, feliz. Mas quem procura não tem ainda o que quer. E assim o homem que não tem o que quer será feliz, coisa que ontem nos pareceu, a todos, absurda, ainda que acreditássemos ter dissipado as trevas dos Académicos. Licêncio vai, assim, vencer-nos e, como um médico prudente, avisar-me-á que aqueles doces, prejudiciais à minha saúde, e que tomei irreflectidamente, me fazem passar estes tormentos.

21. Nesta altura, a nossa mãe sorriu de novo.

– Não admito assim tão depressa – disse Trigécio – que Deus seja hostil a quem Ele não é

favorável e julgo que deve haver um meio-termo.

Ao que eu redargui:

– E esse homem que se encontra no meio-termo, a quem Deus não é favorável, nem desfavorável, acreditas que possui Deus de alguma maneira?

E como ele hesitava, a nossa mãe disse:

– Uma coisa é possuir Deus e outra é não estar sem Deus([1]).

– E que é melhor – perguntei –, possuir Deus ou não estar sem Deus?

– Tanto quanto me é dado compreender, é esta a minha posição: quem vive bem, possui Deus, mas favorável; quem vive mal, possui Deus, mas hostil. Quem até agora procura e ainda não encontrou, não O possui favorável, nem hostil, mas não está sem Deus.

– Também é esta a vossa posição? – perguntei. Responderam afirmativamente. – Dizei-me então: não vos parece que Deus é favorável a quem favorece? – reconheceram-no. – E Deus não favorece o homem que o procura? – responderam afirmativamente. – Portanto, quem procura Deus tem-no favorável, e quem quer que tenha Deus favorável é feliz. Logo, mesmo quem O procura é feliz. Mas quem procura ainda não tem o que quer; por isso, quem não tem o que quer é feliz.

– De modo nenhum me parece que seja feliz quem não tem o que quer – disse a nossa mãe.

– Portanto, não basta ter Deus favorável para ser feliz– argumentei.

– Se a razão nos leva a essa conclusão não posso negá-la.

– Por conseguinte – conclui eu –, chegámos a esta distinção: quem já encontrou Deus e tem-n'O favorável, é feliz; quem procura Deus, tem-n'O favorável mas ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta de Deus, por vícios e pecados, não só não é feliz como não vive com o favor de Deus.

22. E isto foi do agrado de todos.

– Muito bem – disse eu –; mas receio que não estejais perturbados por algo que já tínhamos acordado, isto é, que quem não é feliz é infeliz([2]) e cuja consequência fará infeliz o homem que [tem Deus favorável, de quem há pouco dissemos que, porquanto procura Deus, ainda não é feliz]([3]). Ou, como disse Túlio, « vamos chamar ricos aos proprietários de muitos domínios, aqui na terra, e acerca dos que possuem todas as virtudes, diremos que são pobres?» ([4]) Reparai, no entanto, que se é verdade que todo o indigente é infeliz, também, do mesmo modo, todo o infeliz é indigente. Assim é verdade que a infelicidade não é outra coisa senão a indigência: opinião que, quando foi pronunciada([4]), me ouvistes elogiar. Mas este tema é demasiado longo para que hoje nos debrucemos sobre ele. Peço-vos, por isso, que não deixeis de vir amanhã, sem fastio, a esta mesa.

Como todos declararam que o fariam com prazer, levantámo-nos.

III. **17.** Postridie autem, cum item post prandium sed aliquanto quam pridie serius idem ibidemque consedissemus:

– Tarde, inquam, uenistis ad conuiuim; quod uobis non cruditate accidisse arbitror, sed paucitatis ferculorum securitate, quod non tam mature adgrediendum uisum est, quod cito uos peresuros putastis. Non multum enim reliquiarum credendum erat remansisse, ubi die ipso atque sollemnitate tam exiguum repertum erat. Fortasse recte. Sed quid uobis praeparatum sit, ego quoque uobiscum nescio. Alius est enim, qui omnibus cum omnes tum maxime tales epulas praebere non cessat, sed nos ab edendo uel inbecillitate uel saturitate uel negotio plerumque cessamus; quem manentem in hominibus beatos eos facere inter nos heri, nisi falor, pie constanterque conuenerat. Nam cum ratio demonstrasset eum beatum esse, qui deum haberet, nec huic quisquam uestrum sententiae restitisset, quaesitum est, quinam uobis uideretur deum habere. De qua re, si bene memini, tres sententiae dictae sunt. Nam partim placuit deum habere illum, qui ea faceret quae deus uellet; quidam autem dixerunt quod is deum haberet, qui bene uiueret; reliquis uero in eis deus esse uisus est, in quibus inmundus qui appellatur spiritus non est.

18. – Sed fortasse omnes diuersis uerbis unum idemque sensistis. Nam, si duo prima consideremus, et omnis, qui bene uiuit, ea facit, quae uult deus, et omnis, qui ea facit, quae uult deus, bene uiuit nec quicquam est aliud bene uiuere quam ea facere, quae deo placeant, nisi quid uobis aliud uidetur. – Adsentiebantur. – Tertium uero illud paulo diligentius considerandum est propterea, quod ritu castissimorum sacrorum spiritus inmundus, quantum intellego, duobus modis appellari solet, uel ille, qui extrinsecus animam inuadit sensusque conturbat et quendam hominibus infert furorem, cui excludendo qui praesunt, manum inponere uel exorcizare dicuntur, hoc est per diuina eum adiurando expellere; aliter autem dicitur spiritus inmundus omnis omnino anima inmunda, quod nihil est aliud quam uitiis et erroribus inquinata. Itaque abs te quaero, tu puer, qui fortasse aliquanto sereniore ac purgatiore spiritu istam sententiam protulisti, qui tibi uideatur inmundum spiritum non habere, illene, qui daemonem non habet, quo uesani homines fieri solent, an ille, qui animam suam iam a uitiis omnibus peccatisque munduait?

– Is mihi uidetur, inquit, spiritum inmumdum non habere, qui caste uiuit.

– Sed castum, inquam, quem uocas? eumne, qui nihil peccat, an eum tantum, qui ab inlicito concubitu temperat?

– Quomodo, inquit, castus potest esse, qui ab inlicito tantum concubitu sese abstinens ceteris peccatis non desinit inquinari? Ille est uere castus, qui deum adtendit et ad ipsum solum se tenet.

Quae uerba pueri sicut dicta erant cum conscribi mihi placuisset:

– Is ergo, inquam, necesse est bene uivat et qui bene uiuit, necessario talis est, nisi quid tibi aliud uidetur. – Concessit cum ceteris. – Ergo una est hic, inquam, dicta sententia.

19. – Sed illud a uobis paululum quaero, uelitne deus, ut homo deum quaerat. – Dederunt. – Item quaero: numquidnam possumus dicere illum, qui deum quaerit, male uiuere?

– Nullo modo, dixerunt.

– Etiam hoc tertium respondete: spiritus inmundus potestne deum quarere?

Negabant aliquantum dubitante Nauigio, qui postea ceterorum uocibus cessit.

– Si igitur, inquam, qui deum quaerit, id facit, quod deus uult, et bene uiuit et spiritum inmundum non habet, qui autem quaerit deum, nondum habet deum, non igitur quisquis aut bene uiuit aut quod uult deus facit aut spiritum inmundum non habet, continuo deum habere dicendus est.

Hic cum se ceteri concessionibus suis deceptos riderent, postulauit mater, cum diu stupida fuisset, ut ei hoc ipsum, quod conclusionis necessitate intorte dixeram, explicando relaxarem atque soluerem. Quod cum factum esset:

– Sed nemo, inquit, potest peruenire ad deum, nisi deum quaesierit.

– Optime, inquam; tamen qui adhuc quaerit, nondum ad deum peruenit et iam bene uiuit. Non igitur quisquis bene uiuit, deum habet.

– Mihi, inquit, uidetur deum nemo non habere, sed eum qui bene uiuunt, habent propitium, qui male, infestum.

– Male igitur, inquam, hesterno die concessimus eum beatum esse, qui deum habet, si quidem omnis homo habet deum nec tamen omnis homo beatus est.

– Adde ergo, inquit, propitium.

20. – Saltim, inquam, hoc inter nos satis constat, eum beatum esse, qui habet propitium deum?

– Vellem, inquit Nauigius, consentire, sed illum uereor, qui adhuc quaerit, praesertim ne concludas beatum esse Academicum, qui hesterno sermone uulgari quidem et male Latino, sed aptissimo sane, ut mihi uidetur, uerbo caducarius nominatus est. Non enim possum dicere homini deum quaerenti aduersum deum esse. Quod si dici nefas est, propitius erit, et qui propitium deum habet, beatus est. Beatus ergo erit ille, qui quaerit; omnis aute quaerens nondum habet quod uult: erit igitur beatus homo, qui quod uult non habet, quod heri omnibus nobis uidebatur absurdum, unde credebamus Academicorum tenebras esse discussas. Quare iam de nobis Licentius triumphabit mihique illa dulcia, quae contra ualitudinem meam temere accepi, has de me poenas exigere quasi prudens medicus admonebit.

21. Hic, cum etiam mater adrisisset:

– Ego, inquit Trygetius, non concedo continuo deum aduersari, cui non sit propitius, sed esse aliquid medium puto.

Cui ego:

– Istum tamen hominem, inquam, medium, cui nec propitius deus est nec infestus, deum quoquo modo habere concedis?

Hic, cum ille cunctaretur:

– Aliud est, inquit mater, deum habere, aliud non esse sine deo.

– Quid ergo, inquam, melius est, utrum habere deum an non esse sine deo?

– Quantum possum, inquit, intellegere, ista est sententia mea: qui bene uiuit, habet deum, sed propitium, qui male, habet deum, sed aduersum, qui autem adhuc quaerit nondumque inuenit,

neque propitium neque aduersum, sed non est sine deo.

– Haecine, inquam, uestra etiam sententia est? – Hanc esse dixerunt. – Dicite mihi, quaeso, inquam, non uobis uidetur esse homini deus propitius, cui fauet? – Esse confessi sunt. – Non ergo, inquam, fauet deus quaerenti sese homini? Responderunt fauere. – Habet igitur, inquam, qui deum quaerit, deum propitium et omnis, qui habet deum propitium, beatus est. Beatus est ergo et ille, qui quaerit. Qui autem quaerit, nondum habet quod uult. Erit igitur beatus, qui quod uult non habet.

– Prorsus, inquit mater, non mihi uidetur beatus esse, qui quod uult non habet.

– Ergo, inquam, non omnis, qui habet deum propitium, beatus est.

– Si hoc cogit ratio, inquit, non possum negare.

– Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis, qui iam deum inuenit, et propitium deum habeat et beatus sit, omnis autem, qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus, iam uero quisquis uitiis atque peccatis a deo se alienat, non modo beatus non sit sed ne deo quidem uivat propitio.

22. Quod cum placuisset omnibus:

– Bene habet, inquam, sed adhuc illud uereor, ne uos moueat quod iam superius concesseramus, miserum esse quisquis beatus non esset; qui consequens erit esse miserum hominem, qui [...] aliquem beatum. *An uero,* quod ait Tullius, *multorum in terris praediorum dominos diuites appellamus, omnium uirtutum possessores pauperes nominabimus?* Sed illud uidete, utrum, quomodo uerum est, quod omnis egens miser sit, ita sit uerum, quod omnis miser egeat. Ita enim erit uerum nihil esse aliud miseriam quam egestatem, quod me nunc, cum diceretur, laudare sensistis. Hoc autem hodie longum est, ut quaeramus; quare peto, ne fastidio uobis sit ad istam mensam cras etiam conuenire.

Quod cum omnes se libentissime habere dixissent, surreximus.

CAPÍTULO IV

23. No terceiro dia da nossa discussão, as neblinas matinais, que nos tinham levado a reunir na sala de banhos, dissiparam-se e, durante a tarde, ficámos com o tempo agradável. Resolvemos descer até ao pequeno prado mais próximo e sentámo-nos onde nos pareceu mais cómodo, concluindo do seguinte modo o resto do diálogo:

– Conservo e retenho – comecei – quase todas as respostas que destes às minhas perguntas. Por isso, hoje, para que possamos finalmente interromper o nosso convívio por alguns dias, não deve ser necessário, penso, responderem-me muito ou quase nada. Foi dito pela nossa mãe que a infelicidade não era outra coisa senão a indigência e todos concordámos que os indigentes são infelizes. No entanto, ontem, não pudemos esclarecer uma questão, a de saber se os infelizes são indigentes. Se a razão nos demonstrar isso, chegaremos a saber, absolutamente, quem é feliz: será, de facto, aquele que não é indigente. Porque, quem não é infeliz é feliz e, se mostrarmos que a indigência e a infelicidade são a mesma coisa, será feliz quem não for indigente.

24. – Pois quê? – disse Trigécio. – Não se pode concluir desde já que quem não é indigente é feliz, visto já ter ficado claro que quem é indigente é infeliz? Não é verdade que admitimos já que não existia qualquer meio-termo entre o infeliz e o feliz?

– E existe, na tua opinião – perguntei –, algum meio termo entre o morto e o vivo?

– Reconheço que também aí não existe o meio-termo. Mas onde queres chegar?

– Porque creio que também admites que quem foi sepultado há um ano está morto – disse-lhe eu. Não o negava. – E quem não foi sepultado há um ano, vive?

– Não é isso que se conclui – disse ele.

– Então, do facto de ser indigente quem é infeliz, também se não conclui que quem não é indigente é feliz, porque entre o infeliz e o feliz, como entre o vivo e o morto, não se descobre qualquer meio-termo.

25. Como alguns demoraram muito tempo a compreender o que eu tinha dito, com as palavras que pude, adequadas ao esclarecimento e à atenção da sua compreensão, disse:

– Ninguém duvida que todo aquele que é indigente é infeliz. Não temos que recear aqui com as necessidades corporais dos sábios, porque a alma, onde se encontra a vida feliz, não sofre essa indigência[1]. Ela é perfeita e o que é perfeito não carece de nada; se tiver à mão o que parece necessário ao corpo, o sábio toma-o mas, se tal não acontecer, não sofre com a sua falta. Porque quem é sábio é forte e quem é forte não teme seja o que for. O sábio não teme, portanto, nem a morte do corpo, nem as dores que não pode suprimir, evitar ou adiar, coisas necessárias e cuja falta o pode afectar. Todavia, se elas não lhe faltarem, não deixa de as usar correctamente. É, por isso, muito verdadeira esta máxima: « É estultícia tolerares tudo o que puderes evitar» [2]. Evitará portanto a morte e a dor, na medida em que for possível ou conveniente, e se de nenhum modo as evitar, não será infeliz por aquilo que acontece, mas porque podendo evitá-las não o quis, o que é sinal evidente de insensatez. Será infeliz não porque as evitou ou suportou

pacientemente, mas em virtude da sua insensatez. E se não pôde evitá-las, ainda que nisso se tivesse empenhado com todo o zelo e conveniência, não são aquelas contrariedades que o vão tomar infeliz. Não é, de facto, menos verdadeira uma outra máxima do mesmo comediógrafo: « Visto que não podes fazer o que queres, quer o que podes» ([3]).

Como pode assim ser infeliz aquele a quem nada acontece contra a sua vontade? Porque aquilo que vê não poder acontecer, não o pode querer. A sua vontade está posta no que é fixo, isto é, tudo aquilo que faz é conforme à regra da virtude e à lei divina da sabedoria, que de modo algum lhe podem ser arrancadas.

26. – Vejamos agora se quem é infeliz é, por esse facto, indigente. Ora, se admitirmos esta afirmação, surge-nos uma dificuldade: é que muitos homens vivem numa grande abundância de bens da fortuna que lhes tornam todas as coisas tão fáceis que, a um sinal dos seus, lhes aparece tudo o que o seu desejo reclama. Isto, é certo, não é nada fácil. Mas imaginemos alguém como aquele Orata de quem Túlio nos falou([4]). Quem, de facto, dirá sem contestação que Orata viveu na indigência, ele que foi um homem muito rico, agradável e exigente e a quem nunca nenhum prazer faltou, ou a graça ou uma saúde íntegra e boa? Abundava em herdades muito lucrativas e em amigos muito dedicados, à sua discrição, e de tudo se serviu convenientemente para a saúde do corpo e, para tudo dizer em poucas palavras, todos os empreendimentos da sua vontade foram levados a cabo com êxito e prosperidade. Mas talvez alguém de entre vós me diga que ele quis ter mais do que o que já tinha. Ignoramo-lo. Mas (e isso basta-nos por agora) admitamos que ele não desejou mais do que o que já possuía. Parece-vos que ele foi indigente?

– Ainda que aceitasse – disse Licêncio – que ele não desejava mais nada (coisa difícil de admitir num homem que não foi sábio), porque era um homem de bom senso, como sói dizer-se, ele temia que tudo aquilo lhe fosse arrebatado por alguma força desfavorável. De facto, não é difícil de compreender que todas as coisas desse género, por maiores que sejam, dependem do acaso.

Então eu, sorrindo, disse:

– Já vês, Licêncio, que este homem muito afortunado não podia ser feliz por causa do seu bom senso: quanto mais arguto fosse, melhor compreendia que podia perder tudo e, por esse facto, o medo dominava-o, o que confirma suficientemente o dito popular: « Para um homem inseguro, até a sua sensatez é um mal» ([5]).

27. Neste momento, Licêncio e todos os outros riram-se e eu continuei:

– Examinemos este problema mais atentamente, porque embora Orata temesse, ele não era indigente: e esta é que é a questão. É que ser indigente consiste em não ter e não em temer perder o que se possui. Ora, mesmo que não fosse indigente, ele era infeliz porque temia. Portanto, nem todo o homem infeliz vive na indigência.

Ainda que aprovando com todos os outros a sua posição que eu defendia, a nossa mãe, hesitando um pouco, disse:

– Não sei, nem compreendo totalmente como é possível separar a infelicidade da indigência

ou a indigência da infelicidade. De facto, a esse indivíduo que era rico e opulento e que, como dissestes, não desejava mais nada, no entanto, porque temia perder tudo, faltava-lhe a sabedoria. Então chamá-lo-íamos indigente se lhe faltasse a prata e as riquezas e não o podemos fazer quando é a sabedoria que lhe falta?

Todos exclamaram de admiração e eu mesmo não me sentia menos entusiasmado e alegre por ela haver proferido uma afirmação tão importante, extraída dos escritos dos filósofos, e que eu, pela sua importância, tinha guardado para o fim.

– Vedes – disse eu – a diferença que há entre os que conhecem muitas e variadas doutrinas e quem tem a alma inteiramente dedicada a Deus? Na realidade, donde procedem estas palavras que nos surpreendem, senão d'Ele?(6)

Nesta altura, Licêncio exclamou de alegria:

– Não se pode dizer absolutamente nada de mais verdadeiro ou divino. De facto, não existe maior e mais infeliz indigência do que a de sabedoria e quem não sofre a necessidade de sabedoria não pode sentir necessidade de mais nada.

28. – A indigência da alma – disse eu – não é outra coisa senão a estultícia. Porque ela é o contrário da sabedoria, do mesmo modo que a morte é o contrário da vida e a felicidade da infelicidade e não existe nenhum termo médio entre elas. Assim como o homem que não é feliz é infeliz e todo o homem que não está morto vive, também é evidente que quem não é estulto é sábio. Por isso, podemos compreender que Sérgio Orata não era infeliz porque temia perder os bens da sua fortuna, mas porque era estulto. Donde se segue que seria mais infeliz se não temesse absolutamente nada perder aquelas coisas tão incertas e instáveis e que ele pensava serem bens, porque a sua segurança ter-lhe-ia vindo, não de uma forte vigilância, mas do entorpecimento da inteligência e seria infeliz por se encontrar afundado na mais profunda estultícia. Mas se aquele a quem a sabedoria falta experimenta uma grande indigência, e se aquele que domina a sabedoria não lhe falta nada, segue-se que a estultícia é uma indigência. E, do mesmo modo que todo o estulto é infeliz, também todo o infeliz é estulto. Está, por conseguinte demonstrado que a estultícia é a infelicidade, tal como a infelicidade é uma estultícia.

29. Como Trigécio disse não ter entendido muito bem esta conclusão, perguntei-lhe:

– A que conclusões já chegámos?

– A esta: quem não tem sabedoria é indigente.

– E que significa ser indigente?

– Não ter a sabedoria – respondeu.

– E que significa não ter a sabedoria? – e, porque se calou, eu prossegui: – Não é o mesmo que ter a estultícia?

– É isso – respondeu.

– Portanto, ter a indigência é o mesmo que ter a estultícia. Segue-se daqui que é necessário dar à indigência outro nome quando se fala da estultícia. É verdade que dizemos, ainda que não saiba porquê, « ter a indigência» ou « ter a ignorância» ; é como se disséssemos a propósito de

um lugar qualquer, onde a luz falta, que « tem a escuridão» , que é o mesmo que dizer que não tem luz. Na verdade, a escuridão não vai e vem; mas faltar a luz é o mesmo que estar escuro, tal como faltarem as roupas é o mesmo que estar nu; de facto, ao vestir-se a roupa, a nudez não foge como alguma coisa que se movimente! Dizemos por isso que alguém « tem indigência» ou « tem a nudez» porque a expressão « ter indigências» significa « não ter» . Por isso é que (e passo a explicar como posso) dizer assim: « ter indigências» é como dizer « ter o não ter» ([7]). Assim sendo, se está demonstrado que a estultícia é a verdadeira e autêntica indigência, vê se o problema que havíamos empreendido estará já solucionado: duvidámos, com efeito, se podíamos chamar « infelicidade» à indigência e concordámos ser possível chamar à estultícia, com toda a justiça, indigência. Como, portanto, todo aquele que é estulto é infeliz e todo o infeliz é um estulto, também devemos admitir que todo aquele que é indigente é infeliz e que todo o infeliz é indigente. Mas, se do facto de que é infeliz quem é estulto e de que é estulto quem é infeliz se reconhece que a estultícia é a infelicidade, por que é que não podemos admitir que a infelicidade não é outra coisa que a indigência, a partir do facto de que quem é indigente é infeliz e de que quem é infeliz é indigente?

30. E como todos o admitiram, prossegui:

– Vejamos o que se deve concluir a propósito de quem não é indigente. Esse é que será, na verdade, sábio e feliz. Ora, a estultícia é a indigência, é o nome próprio da indigência, palavra esta que costuma significar uma espécie de esterilidade e penúria. (Reparai, peço-vos, no cuidado posto pelos antigos na criação não só de todas as palavras, como sobretudo – e isto é bem evidente – das que designam as coisas, cujo conhecimento nos é mais necessário). Já todos admitimos que quem é estulto é um indigente e quem é indigente é estulto. Creio que admitireis agora que a alma do estulto é viciosa e que podemos incluir todos os vícios da alma na palavra « estultícia» . No primeiro dia da nossa discussão([8]), dissemos que a palavra « nequícia» provinha de « nada» e que o seu contrário « frugalidade» derivava de « fruto» . Ora, nestes contrários, frugalidade e nequícia, observamos duas coisas, o ser e o não ser([9]). Como a nossa questão é sobre a indigência, qual vos parece ser o seu contrário?

Duvidaram um pouco, mas Trigécio avançou:

– Eu diria que é a riqueza, mas vejo que o seu contrário é a pobreza.

– Tudo isso está ligado. De facto, « pobreza» e « indigência» costumamos aceitá-las como querendo dizer uma e a mesma coisa. No entanto, deve procurar-se uma outra palavra, para que não nos falte um vocábulo para a parte melhor: se aquela tem em abundância os termos « pobreza» e « indigência» , a esta se opõe a palavra « riqueza» . Não há nada mais absurdo do que esta indigência de vocábulos para designar a parte contrária à indigência.

– « Plenitude» – disse Licêncio. – Se assim o posso dizer, parece-me que esta palavra se opõe bem a « indigência» .

31. – Deixemos talvez para mais tarde – disse eu – a procura de outra palavra mais exacta. Não é, de facto, isso que nos deve ocupar na investigação da verdade([10]). Ainda que Salústio, um

distintíssimo investigador do valor das palavras, tivesse oposto a « opulência» à « indigência» ([11]), aceito, no entanto, a palavra « plenitude» . Não nos vamos preocupar aqui com a ameaça dos gramáticos, nem devemos temer que aquele que pôs os seus bens à nossa disposição nos censure([12]), por usarmos as palavras com negligência.

Todos sorriram e eu continuei:

– Decidi não desprezar o vosso sentir porque, quando vos encontrais absortos em Deus, sois como oráculos. Vejamos o que quer dizer essa palavra que me parece ser mais apropriada para exprimir a verdade. Ora bem, plenitude e indigência são contrários e também aqui, como acontecia igualmente em nequícia e frugalidade, surgem aquelas duas coisas, o ser e o não ser. Então, se a indigência é a estultícia, a plenitude será a sabedoria. Com razão alguns já disseram que a frugalidade é a mãe de todas as virtudes([13]). Concordando com isto, também Túlio disse, num discurso popular: « Cada um que pense o que quiser, mas eu declaro publicamente que a frugalidade, isto é, a moderação e a temperança é a mais excelente das virtudes.» ([14]) Eis uma frase muito sábia e conveniente reflectindo, de facto, a fecundidade, ou seja, o que chamamos « ser» e que é contrário ao « não ser» . No entanto, atendendo a que vulgarmente se costuma, na linguagem oral, fazer coincidir a frugalidade com a sobriedade, ele ilustrou o seu pensar com duas palavras consequentes, acrescentando, portanto, « moderação» e « temperança» . Vamos dedicar maior atenção a estas duas palavras.

32. « Moderação» deriva de « medida» e « temperança» de « proporção» ([15]). Existe uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos. Essa é a plenitude, que apresentámos contrária à indigência e que é muito melhor do que se disséssemos « abundância» . De facto, por « abundância» entende-se um certo fluxo e profusão excessiva de uma coisa sem limites. Quando isto acontece mais do que o necessário sente-se a falta da medida e o que é excessivo também necessita de medida. Por conseguinte, a indigência não é estranha ao próprio excesso, porém, o que está a mais e o que está a menos é estranho à medida.

Se agora analisarmos a « opulência» nos seus elementos, concluímos que a palavra não compreende mais nada a não ser a « medida» . De facto, « opulência» não deriva senão de « auxílio» ([16]). Mas como é possível que o excessivo possa auxiliar se é muitas vezes mais incómodo do que o insuficiente? Tudo o que for insuficiente ou excessivo, porque desprovido de medida, encontra-se submetido à indigência.

A sabedoria é que é, portanto, a medida da alma([17]) porque a sabedoria é, efectivamente, o contrário da estultícia; ora, a estultícia é uma indigência e esta é o contrário da plenitude. A sabedoria é, então, a plenitude e se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na sabedoria. Daí aquela excelente máxima, não sem razão propalada como a mais importante para a vida: « nada em demasia» ([18]).

33. Tínhamos dito, no princípio da nossa discussão de hoje([19]), que se provássemos que a infelicidade não era outra coisa que a indigência, admitiríamos que quem não é indigente é que

seria feliz. Ora bem, acabamos de o provar: ser feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio.

Mas se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria (coisa em que a razão, na medida do possível, tem meditado) dir-vos-ei que ela consiste na moderação da alma[20], isto é, na sua própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos, do que o exige a plenitude. A alma derrama-se na luxúria, nas ambições e no orgulho e outros excessos deste género, com que as almas dos desregrados e infelizes julgam obter prazeres e poderios. E, por outro lado, ela reduz-se com a mesquinhez, os medos, a tristeza, a cobiça e outras, sejam elas quais forem, com as quais os homens infelizes admitem viver na infelicidade.

Mas quando a alma, tendo encontrado a sabedoria, a contempla de facto, para recorrer à expressão que o menino empregou[21], a ela se fixa e não ao engano das aparências, cujo envolvimento a leva a afastar-se de Deus e a afundar-se, e não se deixa alterar, agitada pelas coisas vãs, então a alma não receia nem a falta de moderação nem a indigência, nem a infelicidade. Deste modo, quem é feliz possui a sua medida, isto é, a sabedoria.

34. Mas a que é que devemos chamar sabedoria, senão à sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus[22] e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus, afirmação que já tínhamos admitido quando começámos o nosso convívio.

Mas, na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De facto, isso também já foi dito: « Eu sou a verdade» ([23]). A verdade que existe deste modo é devida a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente. E nenhuma outra medida é superior àquela suprema medida: portanto, se a medida suprema é a medida em virtude da suprema medida, é em si mesma uma medida. Mas também é necessário que a suprema medida seja uma verdadeira medida[24]. Como, portanto, a verdade é originada pela medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: « é a verdade» . Quem é que não tem pai? Quem senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alma possuir Deus, ou seja, gozar de Deus[25]. As restantes coisas, ainda que Deus as possua, não o possuem.

35. Ora, uma certa admoestação[26] que age em nós, para que nos lembremos de Deus, para que O procuremos, O desejemos, uma vez expulsa toda a altivez, emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas[27]. Dele procede toda a verdade que proferimos, ainda que receemos fixá-lo decididamente, por causa dos nossos olhos, menos sãos, ou apenas abertos há pouco tempo, para o contemplar na totalidade[28], nenhum outro se revela como sendo o próprio Deus, perfeito e sem qualquer corrupção[29]. N'Ele tudo é absolutamente perfeito e, ao mesmo tempo, Ele é o Deus omnipotente.

No entanto, enquanto procuramos ainda não alcançámos a fonte e, para me servir da palavra

de há pouco, não nos saciamos com toda a plenitude, ainda não alcançámos (devemos reconhecê-lo) a nossa medida. E, de igual modo, mesmo que Deus nos ajude, ainda não somos sábios nem felizes. Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de quê nos unimos com a suprema medida([30]). Banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância.

Nesta altura, a nossa mãe, recordando-se das palavras que na sua memória estavam gravadas, e como que despertando a sua fé, proferiu, derramando cheia de alegria, aquele verso do nosso sacerdote: « Escuta, ó Trindade, os que te suplicam» ([31]). E acrescentou:

– É esta, sem qualquer dúvida, a vida feliz, que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos previamente com uma sólida fé, uma vida esperançada e uma ardente caridade([32]).

36. – Portanto – concluí eu –, visto que a moderação nos adverte a interromper o nosso convívio por uns dias, dou graças, com toda a minha força, ao Supremo e Verdadeiro Deus, Pai e Senhor, Libertador das almas, e também a vós que, convidados por mim, de bom grado me cumulastes também com muitas dádivas. Na verdade, trouxestes tanta coisa para o nosso diálogo que, não o posso negar, fiquei saciado pelos meus convidados.

No momento em que todos nos alegrávamos e louvávamos a Deus, Trigécio disse:

– Quem dera que nos alimentasses todos os dias segundo esta medida!

– Aquela medida – disse eu – em toda a parte deve ser guardada, em toda a parte deve ser amada, se vos empenhardes no nosso regresso para Deus.

Dito isto, pôs-se fim à discussão e retirámo-nos.

IV. **23.** Tertius autem dies disputationis nostrae matutinus nubes, quae nos cogebant in balneas, dissipauit tempusque postmeridianum candidissimum reddidit. Placuit ergo in pratuli propinqua descendere atque omnibus nobis, ubi commodum uisim est, considentibus reliquus ita sermo peractus est:

– Omnia paene, inquam, quae interroganti mihi concedi a uobis uolui, habeo ac teneo; quare hodierno die, quo possimus tandem hoc nostrum conuiuium aliquo interuallo dierum distinguere, aut nihil aut non multum erit, ut opinor, quod mihi uos respondere necesse sit. Dictum enim erat a matre nihil esse aliud miseriam quam egestatem conuenitque inter nos omnes qui egeant miseros esse. Sed utrum omnes etiam miseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuimos explicare. Hoc autem ita se habere si ratio demonstrauerit, perfectissime inuentum est, qui sit beatus; erit enim ille, qui non eget. Omnis enim nom miser beatus est; ergo beatus est, qui egestate caret, si quam dicimus egestatem eandem miseriam esse constiterit.

24. – Quid enim? ait Trygetius, non potest ex eo iam confici omnem non egentem beatum esse, quo manifestum est omnem, qui egeat, esse miserum? Nam concessisse nos memini nihil esse medium inter miserum et beatum.

– Aliquidne, inquam, inter mortuum et uiuum tibi medium uidetur esse? Nonne omnis homo aut mortuus est?

– Fateor, inquit, neque hic esse aliquid medium; sed quorsum istuc?

– Quia, inquam, etiam illud te fateri credo, omnem, qui ante annum sepultus est, esse mortuum.

– Non negabat. – Quid? omnis, qui ante annum sepultus non est, uiuit?

– Non, ait, sequitur.

– Ergo, inquam, non sequitur, ut, si omnis qui eget miser est, omnis qui non eget sit beatus, quamuis inter miserum et beatum ut inter uiuum et mortuum medium nihil inueniri queat.

25. Quod cum aliqui eorum paulo tardius intellexissent me id quibus potui uerbis ad eorum sensum adcomodatis aperiente atque uersant:

– Ergo, inquam, miserum esse omnem qui egeat, dubitat nemo nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est beata uita. Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget et, quod uidetur corpori necessarium, sumet, si adfuerit, si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est, nullus autem fortis aliquid metuit: non igitur metuit sapiens aut mortem corporis aut dolores, quibus pellendis uel uitandis uel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. Sed tamen non desinit eis bene uti, si ipsa non desunt. Verissima est enim illa sententia: *nam tu quod uitare possis, stultum admittere est.* Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet, ne, si minime uitauerit, non ex eo miser sit, quia haec accidunt, sed quia uitare cum posset, noluit, quod manifestum stultitiae signum est. Erit ergo ista non uitans non earum rerum perpessione, sed stultitia miser. Si autem non ualuerit euitare, cum id sedulo ac decenter egerit, non euam ista inruentia miserum facient. Etenim et illa eiusdem comici sententia

non minus uera est: *quoniam non potest id fieri, quod uis, id uelis, quod possis.* Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter uoluntatem, quia, quod sibi uidet non posse prouenire, non potest uelle? Habet enim rerum certissimarum uoluntatem, id est ut quicquid agit non agat nisi ex uirtutis quodam praescipto et diuina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.

26. – Iam nunc uidete, utrum etiam omnis, qui miser est, egeat. Nam huic sententiae concedendae difficultatem illa res facit, quod multis in magna fortuitarum rerum copia constitutis, quibus ita facilia sunt omnia, ut ad eorum nutum praesto sit quidquid cupiditas poscit, difficilis quidem ista uita est. Sed fingamus aliquem tamen, qualem Tullius fuisse dicit Oratam. Quis enim facile dicat Oratam egestate laborasse, hominem ditissimum amoenissimum deliciosissimum, cui neque ad uoluptatem quicquam defuit neque ad gratiam neque ad bonam integramque ualetudinem? Nam et praediis quaestuosissimis et amicis iucundissimis, quantum libuit, abundauit et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est eiusque, ut breuiter totum explicem, omne institutum uoluntatemque omnem successio prospera consecuta est. Sed fortasse inquiet aliquis uestrum plus illum, quam habebat, habere uoluisse. Hoc ignoramus. Sed, quod satis est quaestioni, faciamus eum non desiderasse amplius, quam tenebat; uideturne uobis eguisse?

– Etiamsi concedam, inquit Licentius, nihil eum plus desiderasse, quod in homine non sapiente nescio quomodo accipiam, metuebat tamen – erat enim, ut dicitur, ingenii non mali – ne illa omnia sibi uel uno aduerso impetu raperentur. Non enim magnum erat intellegere talia cuncta, quantacumque essent, esse sub casibus constituta.

Tum ego arridens:

– Vides, inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata uita ingenii bonitate inpeditum. Quo enim erat acutior, eo uidebat illa omnia se posse amittere; quo metu frangebatur illudque uulgare satis asserebat infidum hominem malo suo esse cordatum.

27. Hic cum et ille et ceteri adrisissent:

– Ilud tamen, inquam, diligentius adtendamus, quia, etsi timuit iste, non eguit, unde quaestio est. Egere est enim in non habendo, non in timore amittendi quae habeas. Erat autem iste miser, quia metuebat, quamuis non egeret. Non igitur omnis, qui miser est, eget.

Quod cum adprobauisset cum ceteris etiam ipsa, cuius sententiam defendebam, aliquantuam tamen addubitans:

– Nescio, inquit, tamen et nondum plane intellego, quomodo ab egestate possit miseria aut egestas a miseria sparari. Nam et iste, qui diues et locuples erat et nihil, ut dicitis, amplius desiderabat, tamen, quia metuebat ne amitteret, egebat sapientia. Ergone hunc egentem diceremus, si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia, non dicemus?

Vbi cum omnes mirando exclamassent me ipso etiam non mediocriter alacri atque laeto, quod ab ea potissimum dictum esset, quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraueram:

– Videtisne, inquam, aliud esse multas uariasque doctrinas, aliud animum adtentissimum in deum? nam unde ista, quae miramur, nisi inde procedunt?

Hic Licentius laetus exclamans:

– Prorsus, inquit, nihil uerius, nihil diuinius dici potuit. Nam et maior ac miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia et, qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest.

28. – Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud, quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae et ita contraria, ut mors uitae, ut beata uita miserae, hoc est sine aliquo medio. Nam ut omnis non beatus homo miser est omnisque homo non mortuus uiuit, sic omnem non stultum manifestum est esse sapientem. Ex quo et illud iam licet uidere, non ex eo tantum Sergium Oratam fuisse miserum, quod timebat, ne fortunae illa munera amitteret, sed quia stultus erat. Quo fit, ut miserior esset, si tam pendulis nutantibusque his, quae bona putabat, nihil omnino metuisset. Esset enim non fortitudinis excubiis sed mentis sopore securior et altiore stultitia demersius miser. At si omnis, qui caret sapientia, magnam patitur egestatem omnisque compos sapientiae nihilo eget, sequitur, ut stultitia sit egestas. Vt autem omnis stultus miser, ita omnis miser stultus est. Ergo ut omnis egestas miseria, ita omnis miseria egestas esse conuincitur.

29. Quam conclusionem Trygetius cum se parum intellexisse diceret:

– Quid, inquam, inter nos ratione conuenit?

– Eum egere, inquit, qui sapientiam non habeat.

– Quid est ergo, inquam, egere?

– Sapientiam, inquit, non habere.

– Quid est, inquam, sapientiam non habere? Hic cum taceret: Nonne hoc est, inquam, habere stultitiam?

– Hoc, inquit.

– Nihil est ergo aliud, inquam, habere egestatem quam habere stultitiam; ex quo iam necesse est egestatem alio uerbo nominari, quando stultitia nominatur; quamquam nescio quomodo dicamus: ‘habet egestatem’ aut ‘habet stultitiam’. Tale est enim, ac si locum aliquem, qui lumine careat, dicamus habere tenebras, quod nihil est aliud quam lumen non habere. Non enim tenebrae quasi ueniunt aut recedunt, sed carere lumine, hoc ipsum est iam tenebrosum esse, ut carere ueste, hoc est esse nudum. Non enim ueste accedente ueluti aliqua res mobilis nuditas fugit. Sic ergo dicimus aliquem habere egestatem, quasi dicamus habere nuditatem. Egestas enim uerbum est non habendi. Quam ob rem, ut quod uolo explicem, sicut possum, ita dicitur `habet egestatem’, quasi dicatur `habet non habere’. Itaque si stultitiam ipsam ueram et certam egestatem esse monstratum est, uide iam quaestionem quam susceperamus, utrum soluta sit. Dubitabatur enim inter nos, utrum, cum appellaremus miseriam, nihil aliud quam egestatem nominaremus. Dedimus autem rationem recte stultitiam uocari egestatem. Sicut ergo et omnis stultus miser et omnis miser stultus est, ita necesse est non solum omnem, qui egeat, miserum, sed etiam omnem, qui miser sit, egentem esse fateamur. At si ex eo, quod et omnis stultus miser est et omnis miser stultus est, conficitur stultitiam esse miseriam, cur non ex eo, quod et quisquis eget miser et quisquis miser est eget, nihil aliud miseriam quam egestatem esse conficimus?

30. Quod cum omnes ita esse faterentur:

– Illud iam, inquam, sequitur, ut uideamus, quis non egeat; is enim erit sapiens et beatus. Egestas autem stultitia est egestatisque nomen; hoc autem uerbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare. Adtendite quaeso altius, quanta cura priscorum hominum siue omnia siue, quod manifestum est, quaedam uerba creata sunt earum rerum maxime, quarum erat notitia pernecessaria. Iam enim conceditis omnem stultum egere et omnem qui egeat stultum esse; credo uos etiam concedere animum stultum esse uitiosum omniaque animi uitia uno stultitiae nomine includi. Primo autem die huius disputationis nostrae nequitiam dixeramus esse ab eo dictam, quod nec quicquam sit, cui contrariam frugalitatem a fruge fuisse nominatam. Ergo in his duobus contrariis, hoc est frugalitate atque nequitia, illa duo uidentur eminere, esse et non esse. Egestati autem, de qua quaestio est, quid putamus esse contrarium?

Hic, cum aliquantum cunctarentur:

– Si dicam, inquit Trygetius, diuitias, uideo his paupertatem esse contrariam.

– Est quidem, inquam, uicinum; nam paupertas et egestas unum atque idem accipi solet. Tamen aliud uerbum inueniendum est, ne meliori parti desit unum uocabulum, ut, cum illa pars paupertatis et egestatis nomine abundet, ex hac parte solum opponatur diuitiarum nomen. Nihil enim absurdius, quam ut hic sit egestas uocabuli, ubi est contraria pars egestati.

Plenitudo, inquit Licentius, si dici potest, uidetur mihi recte opponi egestati.

31. – Postea, inquam, de uerbo quaeremus fortasse diligentius; non enim hoc curandum est in conquisitione ueritatis. Quamuis enim Sallustius, lectissimus pensator uerborum, egestati opposuerit opulentiam, tamen accipio istam plenitudinem. Non enim nec hic grammaticorum formidine liberabimur aut metuendum est, ne ab eis castigemur, quod incuriose utimur uerbis, qui res suas nobis ad utendum dederunt.

Vbi cum adrisissent:

– Ergo quia mentes uestras, inquam, cum intenti estis in deum, uelut quaedam oracula non contemnere statui, uideamus, quid sibi uelit hoc nomen; nam nullum adcommodatius esse arbitror ueritati. Plenitudo igitur et egestas contraria sunt; at etiam hic similiter, ut in nequitia et frugalitate, apparent illa duo, esse et non esse, et, si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia. Merito etiam uirtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: *ut uolet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico:* prorsus doctissime ac decentissime; considerauit enim frugem, id est illud, quod esse dicimus, cui est non esse contrarium. Sed propter uulgarem loquendi consuetudinem, qua frugalitas quasi parsimonia dici solet, duobus consequentibus quid senserit inlustrauit subiciendo modestiam et temperantiam; et haec duo uerba diligentius adtendamus.

32. Modestia utique dicta est a modo et a temperie temperantia. Vbi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueramus, multo melius, quam si abundantiam poneremus. In abundantia enim intellegitur

affluentia et quasi rei imium exuberantis effusio. Quod cum euenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus et res, quae nimia est, modo eget. Ergo nec ab ipsa redundantia egestas aliena est, a modo autem et plus et minus aliena sunt.

Ipsam etiam opulentiam si discutias, inuenies eam nihil aliud tenere quam modum. Nam non nisi ab ope dicta est opulentia. Quomodo autem opitulatur, quod nimium est, cum incommodius sit saepe quam parum? Quidquid igitur uel parum uel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati.

Modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus: modus igitur animo in sapientia est. Vnde illud praeclarum est et non inmerito diffamatur:

hoc primum in uita esse utile, ut ne quid nimis.

33. Dixeramus autem in exordio hodiernae disputationis nostrae, quod, si inueniremus nihil esse aliud miseriam quam egestatem, eum beatum esse fateremur, qui non egeret. Est autem inuentum. Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem.

Si autem quaeritis, quid sit sapientia, iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, euoluit atque eruit; nihil est aliud quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur. Excurrit autem in luxurias dominationes superbias ceteraque id genus, quibus inmoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias conparari putant. Coartatur autem sordibus timoribus maerore cupiditate atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam confitentur.

Cum uero sapientiam contemplatur inuentam cumque, ut huius pueri uerbo utar, ad ipsam se tenet nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate conuertit, nihil inmoderationis et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.

34. Quae est autem dicenda sapientia nisi quae dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam, et est dei filius profecto deus. Deum habet igitur quisquis beatus est; quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sumus.

Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: *ego sum ueritas.* Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus inponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit. Vt igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate umquam fuit. Quis est dei filius? dictum est: ueritas. Quis est, qui non habet patrem? quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui. Cetera enim quamuis a deo habeantur, non habent deum.

35. Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeremus,

ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione inpediente perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est simulque est omnipotentissimus deus.

Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectaris summo modo. Quae tria unum deum intellegentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.

Hic mater recognitis uerbis, quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri:

foue precantes, trinitas,

laeta effudit atque subiecit:

– Haec est nullo ambigente beata uita, quae uita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci solida fide alacri spe flagranti caritate praesumendum est.

36. Ergo, inquam, quoniam modus ipse nos admonet et conuiuium aliquo interuallo dierum distinguere, quantas pro uiribus possum, gratias ago summo et uero deo patri, domino liberatori animarum, deinde uobis, qui concorditer inuitati multis etiam me cumulastis muneribus. Nam tantum in nostrum sermonem contulistis, ut me negare non possim ab inuitatis meis esse satiatum.

Hic omnibus gaudentibus et laudantibus deum:

– Quam uellem, inquit Trygetius, hoc modo nos cotidie pasceres.

– Modus, inquam, ille ubique seruandus est, ubique amandus, si uobis cordi est ad deum reditus noster.

His dictis facto disputationis fine discessimus.

NOTAS

CAPÍTULO I

I.1. *Prefácio-dedicatória. A fecundidade da tempestade*

([1]) No original latino, *beata uita* (literalmente, « vida feliz»). Optámos, no entanto, por traduzir a expressão por « felicidade» porquanto ela traduz adequadamente o problema *filosófico*, já de origem grega, sobre o fim da vida humana e, em segundo lugar, porque esse *télos* tem uma dimensão ontológica e transcendental evidente. Não quer isto dizer, no entanto, que « vida feliz» seja uma tradução imprópria: *ao contrário, ela revela de forma clara o dinamismo (transcendental) que no diálogo se detecta.* De um ponto de vista linguístico é até curiosa a alteração da forma tradicional (*uita beata*, *v. g.* em Séneca) na ordem das palavras, talvez sugerindo uma concepção diferenciada ou diferenciadora (cf. F. Lejard, *art. cit.*). No entanto, e de um ponto de vista estritamente histórico e filosófico, o problema poderá colocar-se noutros termos.

Dever-se-á, por conseguinte, adiantar algo mais: *a)* o raciocínio augustinista vai percorrer um trajecto construído de oposições (imutabilidade divina-mutabilidade criatural, actividade-contemplação, alma-corpo, uso-gozo, etc.), sublinhando assim, inequivocamente, o ser em detrimento do devir; *b)* esse ser é um *télos*, como já se disse, e portanto toda a questão é perspectivada numa dimensão teleológica; *c)* esta é entendida numa oposição neoplatónica evidente – que opõe a actividade e a *contemplação*.

Entretanto, do ponto de vista da nossa interpretação, será nítido que a intuição do carácter relacional da Trindade transforma o modo tradicional de encarar a questão. *A plenitude, que é o gozo de Deus, implica uma actividade (embora, outra) e eterna novidade que decorre naturalmente da diferença, marca do «ser» trinitário, transcendentalmente relacional.* Quer isto dizer que a expressão *beata uita*, pelo menos no final do diálogo, poderá, com toda a justiça, traduzir-se por « *vida* feliz» , sublinhando-se assim *a actividade*. Será, no entanto, pacífico, pensamos, que a nossa opção por « felicidade» não impede, de forma alguma, essa consideração, sendo ainda semântica e filosoficamente fiel.

([2]) Mânlio Teodoro, amigo de Agostinho e, a julgar pela dedicatória aqui desenvolvida, seu mentor, era, em 399, cônsul das Gálias. Retirado da vida política, dedica-se às letras e à filosofia, nomeadamente à neoplatónica. É-lhe atribuída a autoria do *De origine et natura mundi.* A sua relação com Agostinho funda-se, naturalmente, numa comum preocupação e afinidade: a eloquência, a busca da verdade e, obviamente, o cristianismo.

Observe-se, por último, que nas *Retractationes*, escritas em 426-427, Agostinho lamenta os rasgados elogios tecidos a esta personagem (cf. I, II; poder-se-á comparar esta dedicatória com

a que lhe está mais próxima no tempo, dedicada a Romaniano, no *Contra Academicos*): embora cristão e sábio, tais louvores são exagerados; e, no entanto, são facilmente explicáveis: a leitura do *De beata uita* revela-nos um enorme entusiasmo confessional. Agostinho deseja que Teodoro conheça e participe dos seus progressos intelectuais e religiosos, pede o seu auxílio e, acima de tudo, revela-lhe o seu projecto (I, 4). Note-se que a influência de Teodoro, ainda que grande, não superará a de Santo Ambrósio ou de Mónica.

([3]) Como interpretar a «confusão» causal entre Deus, a natureza, a necessidade, a nossa vontade ou a confluência de algumas ou de todas estas causas? O procedimento parece-nos retórico porque, usando uma linguagem na moda, a conclusão do diálogo não deixa de esclarecer a questão. Aliás, quando confrontado com o resto do diálogo, as diferenças estilísticas e concessões retóricas do prefácio são notáveis. Observe-se que o texto nos foi transmitido *pari passu* por um estenógrafo (II, 15).

I.2. *Classificação dos «viajantes» até à Filosofia*

([4]) Em resumo: à felicidade, lugar sólido, chega-se pelo porto da filosofia e os navegantes que o demandam dividem-se em três classes.

Note-se que esta alegoria, ao fundar a universalidade do desejo da felicidade, aponta-o simultaneamente como meta e tarefa. Se o percurso da tarefa culmina em escatologia: o homem que navega, comprazendo-se embora no acto da navegação, não pode deixar de regressar ao porto donde zarpou, a meta será a sua vivência total.

I.3. *Continuação da alegoria da navegação. A vanglória, a sua sedução como impedimento para a Filosofia*

([5]) *Contra Academicos*, 3, 14, 30.

([6]) Lucrécio, *De Natura Rerum*, 2, 9.

([7]) O principal escolho no acesso ao porto da Filosofia é a soberba (*uanissimam gloriam*, *superbum studium*, *inanissimce gloriæ*) porque ela, como se discutirá na III Parte, se opõe ao amor.

I.4. *O percurso de Agostinho*

([8]) *Retractaciones*, I, II, *2.*

([9]) Cícero, *Hortensius*, frag. 9 (Müller); Santo Agostinho, *Confissões* , 3, 4, 7.

([10]) Cícero, *De Natura deorum*, 2, 104; Santo Agostinho, De *utilitate credendi*, 1, 2.

([11]) Em latim, *superstitio quædam puerilis*. Que sentido terão estas palavras? A questão é ainda controversa, mas Jolivet (*op. cit.*) apresenta uma resposta plausível: Agostinho encontra-se perante os maniqueístas desprovido de espírito crítico, verdadeiro impedimento para a reflexão sobre a fé. Como se verá, já de seguida, os maniqueístas, « esses homens que veneram a luz [...] como se fosse a realidade suprema e divina» substituíam o ensino pela autoridade. R. Holte (*op. cit.*) sugere ainda que se trata da gnose de tipo alexandrino, vulgar nas comunidades do Norte de África, retomando de certo modo a tese de P. Alfaric (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin* , I, Paris, 1918).

([12]) *Confissões*, 3, 6, 10.

([13]) *De utilitate credendi*, 8, 20; *Confissões*, 5, 7, 12. Sobre a refutação destes Académicos, os cépticos da Nova Academia, cf. *Contra os Académicos* (ed. port. cit.).

([14]) Cícero, *Academica*, 2, 20, 66, *e De Nat. deorum*, 2, 41, 104-106.

([15]) Tratar-se-á, naturalmente, do bispo Santo Ambrósio: Santo Agostinho, *Confissões*, 5, 13, 23 e 6, 3, 4.

([16]) Platão, Fedro, 246e.

([17]) Santo Agostinho, *Conf.*, 6, 6, 9.

([18]) A maioria dos manuscritos lêem « Lectis autem *Platonis* paucissimis libris» enquanto apenas três mss. (*codex Ambrosianus*, *Londinensis* e a ed. *Knöll*) restituem « *Plotini*» , « de Plotino» .

A expressão é, de facto, vaga e nas *Confissões* (7, 9, 13, e 8, 2, 3) ela não é menos elucidativa. Os livros platónicos vertidos para latim por Caio Mário Vitorino são as *Eneiadas* de Plotino. É provável, portanto, que a leitura de *Plotini* por *Platonis* seja ou um erro de copista distraído, ou uma alteração de copista preciosista e rigoroso. Por « livros platónicos» podem entender-se ainda os textos neoplatónicos em geral como, *v. g.*, os de Porfírio (sobre esta questão, cf. R. Holte, *op. cit.*, *passim*: contra a « influência» vitorinista, cf. Jens Nørregaard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923).

([19]) *Conf.*, 7, 9, 20.

([20]) *C. Acad.*, 1, 13; *De Ordine*, 1, 2, 5; *Conf.*, 9, 2, 4 e 9, 5, 13. Existem, de facto, outras versões, vindas do próprio Agostinho, sobre o problema da doença que o levou a abandonar o magistério.

([21]) A. Gellio, *Noctes Att.*, 16, 3, 16.

([22]) A leitura deste parágrafo faz-nos pensar, imediatamente, no relato paralelo das *Confissões*. Se, na época de Cassicíaco, Agostinho ainda não tem preocupações maioritariamente apologéticas, então é claro que o relato tardio das *Conf.* se deve aceitar como fiel. Note-se ainda que também não é menos certo que o que se escreve nas *Conf.* é a luz mais clara para perspectivarmos a compreensão deste prefácio em que a conversão é entendida como resultante da acção e influência dos amigos (Teodoro, Ambrósio...), dos livros (*Hortênsio*, platónicos, S. Escritura), da Providência (tempestade, dor do peito). Ora, não obstante a questão sobre o responsável primeiro ser « *multum obscura*» , o lugar da Providência (*Fortuna*) é prioritário. Se a felicidade é um « *Dei donum*» (I, 5) e se a ela se chega pela filosofia (I, 1) é forçoso reconhecer-se a acção divina no conjunto das circunstâncias que lançam Agostinho neste « *agon*» , a sua « viagem» .

I.5. *Conclusão da dedicatória*

([23]) Santo Agostinho, *Soliloquiorum*, I, 2, 7. A *«anima quæstio»* isto é, a sua verdade e participação no mistério divino, foi afinal um problema sempre em aberto para Santo Agostinho (cf. também, *Conf.*, Livros 5 e 7, *passim*).

([24]) De notar que logo de início, Agostinho é claro ao considerar a felicidade um « dom de Deus» . A sua conversão é, naturalmente, de sentido religioso (sobre a questão da conversão: ao neoplatonismo?, ao cristianismo?, aos dois conjuntamente?, cf. R. Holte, *op. cit.*).

I.6. *Ocasião e protagonistas do diálogo*

CAPÍTULO II
Discussão do primeiro dia

II.7. *Somos compostos de uma alma e de um corpo. O alimento é necessário ao corpo*

([1]) « *Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?*» – este interrogatório inicial, prefigurando os degraus do futuro método intelectual (cf. *Solil.*, 2, 1, I) e ontognosiológico (*De Doctrina Christiana*, 1, 8, 8) augustinista, é metodologicamente justificável: a discussão sobre a felicidade do homem exige a pergunta prévia sobre a sua composição, o seu ser.

([2]) Rudolf Lorenz (« Fruitio dei bei Augustin» , *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, *63*, pp. 75-132, Stuttgart, I950--51 e « Die Herkunft des augustinischen frui deo» , *ib.*, 64, pp. 34-60, 1952-53) bem como Gösta Hök (« Augustin und die antike Tugendlehre» , *Kerygma und Dogma 6*, pp. 104-130, Göttingen, I960) chamaram já a atenção para o carácter peripatético desta definição

(« *neque sine corpore*, *neque sine anima esse posse hominem*»). Sem pretendermos entrar na discussão do assunto, deve dizer-se que a literalidade peripatética é a mais consentânea com a possibilidade de pensar o problema cristão da ressurreição; de outra forma, isto é, no interior do pensamento platónico que atribui à alma a totalização na definição do homem, seria impossível pensar aquela dimensão de maneira ortodoxa. Destacando aqui o quanto Santo Ambrósio poderá ter contribuído para esta perspectivação, não convirá, no entanto, estendermos demasiado a comparação com o Estagirita.

([3]) Cf. Platão, *Fédon*, 96 d.

([4]) Platão, *Filebo*, 23c-26d; Aristóteles, *De Anima*, 416a, 426-30.

([5]) Cf. Id., *Fedro*, 247d-e.

([6]) A partir de Sócrates, o fundo da esterilidade é a ignorância (cf. Platão, *Teeteto*, 149 sg.). Platão considera a ignorância a causa de todos os males (cf. *Leis*, 688; *Timeu*, 88 b).

II.8. *O estudo da alma pelos seus alimentos: 1.[a] questão*

([7]) Cícero, *Tusculanæ disputationes*, 3, 8, 18. Relaciona-se em latim, *nequitia* com *necquicquam e nihil*, isto é, « nenhuma coisa» e « nada» respectivamente; cf. *De Ord*., II, 16, 44 e *De vera religione*, II, 21.

([8]) Cícero, *Acad*., 1, *8*, *3I;* Plotino, *Eneiades*, 1, 8, 3 (cf. também F. Lejard, *art. cit.)*.

([9]) Em resumo: depois de definido o homem como alma, o filósofo dedica-se, à maneira de Varrão, ao estudo da alma pelos seus alimentos. Eles foram definidos por Mónica como *scientia*, *intellectus rerum*, *theoriæ*, *cogitationes*, *percipere rerum*. Significativa é, entretanto, a palavra « *theoria*» que verte o conjunto das especulações filosóficas mas que, no seu sentido mais profundo e antigo, tem a ver com a como principal actividade da alma, para Plotino, tipo superior de actividade humana identificando-se com uma forma de vida contemplativa. A partir do objecto a que a alma se atém pôde definir-se uma hierarquia nas almas, o que, embora discorrendo num registo ético, lhe permite avançar para a metafísica pela oposição *frugalitas* (virtude)/ *nequitia* (o vício): é que esta, não sendo, ou sendo o próprio nada opõe-se ontologicamente ao permanente, operando-se assim a abertura ao Ser pela confluência da graça e do desejo de Deus que brota no íntimo da alma virtuosa. Será interessante comparar-se todo este parágrafo, bem como o anterior, com Platão, *Cármides*, *156* d-e, I57 a-c.

II.9. *Preparação do tema do diálogo: o verdadeiro alimento para a alma*

II.10. *Todos queremos ser felizes. 2.° questão: será feliz quem tem o que quer?*

(8) Cícero, *Hort.*, frag. 36 (Müller); Id., *Tusc.*, 5, 28; Agostinho, *De Trinitate*, 13, 4, *7.*

(9) Cícero, *Hort.*, frag. 39 (Müller); cf., *De Trin.*, 13, 5, 8.

II.11. *Só é feliz quem possui um bem permanente e Deus é eterno e sempre permanente*

(10) Agost., *C. Acad.*, *2*, 4, *10.* II.12. *3.° questão: quem possui Deus?*

II.12. *Terceira questão: quem possui Deus?*

II.13. *Uma «guloseima» especial*, *a refutação dos Académicos*

(11) Cf., a mesma preocupação, em *De Ciu. Dei*, 1, 19, n. 3.

(12) Trata-se de Trigécio, Licêncio e Navígio, os únicos a terem participado na discussão narrada nos *Contra Academicos*, exactamente na véspera deste dia (cf. cap. 1).

II.14. *Os Académicos não podem ser felizes*

(13) Cic., *Acad.*, 2, 24, *75;* Id., *Hort.*, frag. 89, 97

(14) Sobre a sua atitude intelectual, cf., Santo Agostinho, *C. Acad.*

(15) Se nos mantivermos nos limites estritos do *De beata uita* e do *Contra Academicos* (Parte I), percebe-se que a investigação sobre a verdade da felicidade pode ser levada a cabo porque se provou antecipadamente que os *Académicos não são sábios* porque não são felizes e não o são porque embora desejando a verdade não a encontram. A sabedoria e a felicidade estão portanto dependentes do achamento da verdade e da possibilidade de o homem o conseguir. E Deus é o «objecto» dessa felicidade.

Ficou por conseguinte concluído neste primeiro dia, nesta primeira contribuição *à especulação teleológica* de Agostinho, que o homem é, por si só, impotente para achar a verdade – parte do qual os Académicos aceitavam. Está também esclarecido que o homem sente o desejo da felicidade e que ele corresponde e deriva de algo real (Deus) e prévio (*notiones*). Faltará

descobrir a ponte (Cristo) e as condições (éticas) que permitam ao homem encontrar a verdade e ser feliz. Será esse o tema dos dias seguintes.

II.15. *A propósito da falta de perseverança intelectual de Licêncio*

II.16. *Epílogo: o desfecho de Mónica sobre os Académicos*

([16]) *«Inuitator»*, no original, é aquele de quem depende o bom andamento de uma refeição nos seus múltiplos aspectos (dos convites às iguarias, passando pela distribuição dos lugares). Agostinho volta a fazer alusão a M. Teodoro.

([17]) De acordo com Jolivet (*op. cit.*), a expressão « *uerus homo*» aqui traduzida por « homem justo» é uma « alusão à concepção estóica do homem autenticamente homem» . Também aqui Teodoro seria esse homem, generoso e justo para com os outros.

([18]) « C*aducarii*» no original. Os romanos tinham por costume suspender as reuniões quando algum epiléptico era acometido por um ataque. Note-se que « epilépticos» servira já a Sócrates, e também a Epicuro (frag. 224, Usener), para definir aqueles que se movimentam no terreno da *doxa* ou seja, os ignorantes.

CAPÍTULO III
Discussão do segundo dia

III. I7. *Retomada do tema do dia anterior*

III. 18. *Redução das três afirmações: viver bem e cumprir a vontade de Deus são uma e a mesma coisa. Ter o espírito puro significa viver castamente*

III. 19. *Não basta viver bem ou cumprir a vontade divina ou viver castamente para, desde logo, se possuir Deus*

III. 20. *Quem procura ainda, será feliz?*

III. 21. *Discussão da distinção: favorável–hostil / possuir Deus–não estar sem Deus*

([1]) Cf. Ag., *De Ord.*, II, 7, 20; *De quantitate animae*, 34, 77; *De Trin*. XIC, 12, 15.

III. 22. *Refutação da distinção. Apenas a posse autêntica e actual coincidirá com a felicidade*

([2]) Cf. parágrafo 11.

([3]) O texto entre parênteses é uma reconstituição possível do que faltava já no códice que o próprio Agostinho consultou aquando da redacção das suas *Retractationes* (cf. I, 2). É presumível, no entanto, que o original fosse mais desenvolvido.

([4]) Cícero, *Hort.* (Usener).

([5]) Pelo parágrafo 23 ficamos a saber que esta opinião havia sido emitida por Mónica. Naturalmente que ela inserir-se-ia, com probabilidade, naquele fragmento corrompido.

CAPÍTULO IV

Discussão do terceiro dia: a felicidade é a plenitude

1.ª Parte (IV, 23-29): possibilidade de identificação de infelicidade *(miseria)* e ter necessidade *(egere)*

IV. 23. *É feliz quem estiver isento de necessidade*

IV. 24. *Observação de Trigécio resultante da confusão do sentido de «indigência»*

IV. 25. *Esclarecimento: Felicidade e Sabedoria*

([1]) Nas *Retractationes (1, 2)* Agostinho lamenta haver afirmado aqui que a felicidade residia na alma do sábio e adianta que só no futuro, no perfeito conhecimento de Deus, poderá o homem denominar-se « feliz» . Observe-se, entretanto, que esta associação da felicidade à sabedoria é importante e deve ser entendida, neste lugar, como de uma *participação* na verdadeira sabedoria e felicidade que são a meta do Diálogo. As marcas estóicas (a atitude de aceitação da « necessidade» e respectiva interiorização com vista à sua identificação com a regra da virtude e com a lei divina da sabedoria) e epicuristas (a heroicidade que ao sábio se exige consistindo embora na aceitação do que não se pode evitar, prolonga-se no conselho dado em evitar o mal e usar o bem – o contrário seria manifestação clara de ignorância; cf. adiante a máxima de Terêncio) devem assinalar-se.

([2]) Terêncio, *In Eunucho*, 761.

([3]) Ter., *Andria*, 305 seg.; também, Ag., *De Trin.*, 13, 7, 10. Agostinho, neste passo do *De Trin.*, reflecte sobre esta máxima de Terêncio, considerando-a ridícula e deplorável se escapar, àqueles que a seguem, a consciência do destino imortal do homem. Quem deseja a felicidade, só alcançada na/pela eternidade, sabe que tudo o que deseja alcança, porque, sendo feliz (sábio), tudo o que deseja é possível, visto que o impossível não o deseja. O impossível será tudo o que se opõe à *ordo* divina. Sublinhe-se que esta crítica à limitação do querer resume-se na consciência de um poder ilimitado que só um destino imortal pode tornar possível. A inflexão é notável pelo afastamento que produz em relação ao tempo, no sentido de *chronos*, e ao ser, no sentido de *ethos*. Quanto ao primeiro, o filósofo defende, agora com clareza, que a felicidade se situa para além do tempo que devora, da vida afectada pela realidade da morte; quanto ao segundo, confere-se uma libertação às possibilidades humanas, cuja defraudação se torna uma impossibilidade. Doravante não se trata de desejar o que é possível mas de tomar possível o que se deseja – consciencialização que a letra do *De beata uita* não permite mas que prepara e aponta, conferindo à lógica da autoridade divina um lugar prioritário.

IV. 26. *O exemplo de Orata: a felicidade não pode consistir no gozo de bens mutáveis*

([4]) Cic., *Hort.*, frag. 76 (Müller).

([5]) Atente-se neste desenvolvimento do tema da vaidade das coisas e da consequente renúncia ao sensível. Os prazeres sensíveis em virtude da sua fluidez e caducidade não podem realizar o duradoiro. Porque o prazer sensível será sempre perecível, Orata será tanto mais inseguro ou infeliz quanto mais sábio for, ou seja, quanto mais perceber a caducidade do material. Agostinho não parece compreender, entretanto, que o cristianismo oferece uma hierarquia de valores e não uma radical exclusão (cf. F. Lejard, *art. cit.)*.

IV. 27. « [...] *não existe maior e mais infeliz indigência do que a da sabedoria...»*

([6]) De notar que o diálogo de Agostinho *De Magistro*, apresenta-nos, em filigrana, a resposta a esta pergunta, colhendo, *nas palavras*, a própria transcendência.

IV. 28. *Primeira conclusão: identificação da indigência da alma com a estultícia e a infelicidade*

IV. 29. *Explicação da conclusão a Trigécio: a ignorância é a posse do «não ter»*, *o próprio nada*

([7]) Cf. Ag., *Epistula* 3, Porfírio, *Sentenças* 37; Plotino, *En.* III, 5, 5-9.

2.ª Parte (IV, 30-33): definição positiva da felicidade: ela consiste na sabedoria e esta é a moderação da alma

IV. 30. *Busca de uma palavra adequada para caracterizar a indigência*

([8]) Cf. II, 8.

([9]) Retomando o tema já iniciado no parágrafo 8, Agostinho regressa à *natureza da virtude*. Defende-se aqui que o ignorante possui um espírito vicioso e que os vícios da alma constituem a autêntica ignorância, já que o homem que não é sábio procura o que não é firme; o vício é a ausência do ser (cf., ainda, *De Doc. Christ*., 3, 12, 18). Para além da técnica de apuramento ontológico, via investigação semântica e etimológica, e também da consciência nítida do seu valor relativo, saliente-se a relação da *frugalidade* com o estado de *plenitude* que a felicidade pretende ser. A dimensão estética da ética é, ainda aqui, inseparavelmente helénica.

IV. 31. *A marca ontológica de «plenitude» (o ser e o não ser)*

([10]) Releve-se esta afirmação tanto mais quanto ela vem de um ainda recente e excelente cultor da retórica. Cf. Platão, *República*, VII, 533d-e.

([11]) Sal., *Cat*., c. 52, 22.

([12]) Trata-se, naturalmente, de Verecundo, que pôs a sua quinta de Cassicíaco à disposição do grupo.

([13]) Vai. Max., *Dicta et facta memorabilia*, 2, 5, 6; Cic., *Tusc*., 3, 8, 16.

([14]) Cic., *pro Deiotaro*, 26.

IV. 32. *Segunda conclusão: a sabedoria é a medida da alma*

([15]) Em latim, *temperantia a temperie*.

([16]) Em latim, *ab 'ope' dicta est opulentia.* Também aqui, e mais adiante pela utilização do verbo *opitulor*, a afirmação torna-se evidente: Agostinho tem em vista sobretudo o *auxílio* divino, a gratuidade da acção que confere auxílio devido ao poder e apetência que o homem

naturalmente manifesta.

([17]) Atente-se nos cambiantes da palavra *modestia e modus* e *so*bretudo na sua semântica, agora amalgamada: o (neo)platonismo e o estoicismo (Platão, *Leis*, 716 C) do conceito de *modus*, a descrição-definição da *modestia* como justa medida, de remotas raízes pitagóricas como no-lo transmite Aristóteles (cf. *Et. Nic*., B 5, 1106 b 29), e adiante, no parágrafo 33, a filiação aristotélica do *modus animi* (« *quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coarctetur*»). (Para um exame desta passagem e também do parágrafo 34, cf. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de la théologie Trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.)

([18]) Ter., *Andria*, *61;* cf. com a máxima solónica do « *Medèn ágan*» , tradutora de todo o espírito helénico (cf. v. *g.*, *Teógnis*, I, 335-336, in Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade*, Coimbra, 4.ª ed., 1982).

IV. 33. *Recapitulação: ser feliz é ser sábio*

([19]) Cf. IV, *23.*

([20]) Cf. a anterior nota I6; vd. também, R. Holte, *op. cit.*

([21]) Cf. III, *18.*

3.ª Parte (IV, 34-36): a verdadeira sabedoria consiste em possuir a sabedoria de Deus, Medida e Verdade

IV. 34. *Início da conclusão: a verdadeira sabedoria é o Filho de Deus*

([22]) *1 Cor.*, 1, 24; Ag., *C. Acad.*, *2*, 1, *1.*

([23]) *Jo.*, 14, 16.

([24]) Plotino, *Ene.*, 1, 2, 2 e 1, 8, 2.

([25]) Agostinho identifica aqui, de um ponto de vista realista, a Verdade com Cristo. Pela autoridade divina (cf. com *a edsousía* grega ou *o reshut* hebraico e a sua comprovação textual em *Mt.*, 13, 54, e *Mc*., 6, 2, e, por influências ambrosinas, C. *Acad*., 2, 2, 5: a autoridade que se

manifesta primeiro pelos apóstolos e, depois, pela Igreja) sabemos que Cristo é a Sabedoria e a Verdade de Deus (observe-se, entretanto, que neste parágrafo encontramos as primeiras citações bíblicas do jovem Agostinho) o que, lido à luz da gnose alexandrina (cf. R. Holte, *op. cit.*), significará que *ueritas* e *sapientia* se identificam e resumem no Cristo celeste = intelecto divino. Segue-se que, tal como acontece em Clemente, apenas um intelecto purificado pela filosofia pode compreender a verdade e que qualquer filósofo que a busque procura necessariamente Cristo, ainda que não se aperceba desse facto. A verdade será, finalmente, uma realidade definitiva, ontológica. A mesma verdade que com gosto se procurava na interioridade está, em virtude da transcendência (da subjectividade), orientada. É que Cristo é não só a Verdade, Ele é verdade no/pelo que revela, na relação que possibilita (a procedência da Medida); sendo já Deus, Este é-Lhe anterior (« *Neque igitur ueritas sine modo, neque modus sine ueritate unquam fuit*» e « *Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus?*»). A suprema medida é substancial (« *Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est*»), perfeita (« *sed etiam summus modus necesse est ut uerus modus sit*») e bela [tenha-se em vista o que ficou dito acima, o elogio da medida como proporção e harmonia; tenha-se ainda presente que o primeiro título de Agostinho, anterior à sua conversão, tinha como tema a própria beleza (*De pulchro*); cf., por último, *De Ordine*, 1, 8, 26, ou 2, 19, 51].

Uma derradeira observação, a propósito da expressão *Deo frui*, que surge neste parágrafo e que pretende explicar o modo absoluto da posse de Deus e portanto da felicidade: trata-se efectivamente de uma expressão complexa, estuário onde desaguam as múltiplas correntes do discorrer augustinista sobre *a beata uita*, e que a linguagem com dificuldade traduz. No conflito das interpretações distinguiram-se R. Holte *(op. cit.)* que põe de parte, por inadequação, a versão *«gozar» de Deus* e, em sua substituição, propôs « *être rempli*» ; R. Lorenz, por sua vez, concluiu, após aturado exame, por « *zur Frucht haben*» *(op. cit)*. De facto, a tradução deveria verter uma plural e fecunda imagem: « locupletar-se» , « ficar repleto de» , « sentir-se realizado por» ... poderiam, à sua maneira, traduzir o máximo e amplo grau de perfeição e plenitude – simultaneamente activo e passivo – com que a vivência da felicidade é percebida. Consistindo numa plenitude moral, gnosiológica, psicológica, ontológica, isto é, sobre-humana, « *(per-)fruitio Dei*» , como expressão reforçada, traduz a escassez de palavras para transmitir a verdade em que o Autor crê. No entanto, foi ainda R. Holte que ultrapassou bem este acercamento negativo ao perseguir intimamente as escolhas filológicas do ex-retórico e descobrindo, assim, a união dos vocábulos *frux* e *esse*. *«Frui»* colige num plano metafísico todos os outros planos e mormente as reflexões morais que dominam a segunda parte do *Diálogo* (« *frux*» , como escreve F. Lejard, *op. cit.*, significaria « semente» , « *fructus*» , o « fruto» , e « *frui*» , o « gozo» pelo resultado da germinação). Diga-se, para concluir, que a *fruitio Dei* sendo o limite da exteriorização e da diferença, a dimensão criatural, implica um processo de interiorização que, pela forma como é fundamentado, pressupõe certa conaturalidade (de destino, de origem). Está definido o itinerário de uma *metafísica do excesso* (cf. ainda, E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 24).

IV.35. *A plena saciedade das almas e o mistério da Trindade*

([26]) O parágrafo inicia-se com a justificação transcendental do « desejo» da felicidade, a *admonitio.* Através dela, Deus exorta o homem à felicidade e concede-lhe o acesso à filosofia; por ela, enfim, estabelece-se uma relação exterior-interior, física e metafísica do Criador com a criatura e desta com Aquele. Assentando gnosiologicamente na teoria da iluminação e pressupondo as « *notiones*» , teleologicamente é uma acção que depende da relação do Filho com a terceira pessoa e de ambos com o Pai. É certo que, logo no início, Agostinho lembra que a « admoestação» procede da própria fonte da verdade (« [...] *de ipso ad nos fonte ueritatis emanat.* [...] *Huius est uerum omne quod loquimur*»); no entanto, o ambiente trinitário, a referência às três virtudes teologais e a influência paulina já detectada, permitem-nos falar do papel particular do Espírito. Em poucas palavras, o problema apresentar-se-á como se segue: de um ponto de vista « lógico» , a *admonitio* justifica-se pela participação em Cristo; de um ponto de vista ontológico, visto ser inerente ao ser a sua dinâmica triádica de manifestação, ela pressupõe a relação também ao Espírito, o que acontecerá ainda existencial e teologicamente porquanto Cristo enquanto verdade é também via, apontando assim para a acção do Espírito; por último, e de um ponto de vista escatológico, o seu papel é determinante porque é concebido como a luz de « *hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit*» . Na « dinâmica de manifestação do ser» (cf. J. Cerqueira Gonçalves, *Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega*, *Biblos* LVI (s. d.) de que Cristo-caminho é a versão evangélica que Agostinho conhece *efectivamente* em Cassicíaco, há uma estrutura relacional e aberta que é impossível deixar de explorar: Cristo não cumpriria a sua missão se a encerrasse em si, por isso a verdade *remete*, *aponta* e *procede*.

([27]) Ag., *Solil.*, 1, 8, 15; *De mag.*, 2, 38; *De ciu. Dei*, 10, *2*.

([28]) Ag., *Conf.*, 7, 7, 17; 7, 10, 16, e 7, 20, 26.

([29]) Como escreve R. Jovilet, Agostinho « expõe aqui em poucas palavras o que vai fazer o tema do *De magistro* e de toda a sua teoria do conhecimento, fundada na iluminação que a Verdade suprema confere à alma quando conhece a verdade» *(ed. cit.)*.

([30]) Esta é a última e mais completa caracterização da *beata uita.*

([31]) Santo Ambrósio, hino 2 (*Deus creator omnium*), 32.

([32]) Como já se disse, existe uma relação directa entre o ambiente trinitário que encerra o diálogo e as virtudes teologais aqui expressas, e destas com a referência à vida presente, como

tarefa e processo até à felicidade. Se pela fé o homem reconhece Cristo, pela esperança compreende que a verdade da felicidade exige a eterna manhã, a dimensão escatológica. Finalmente, é pela caridade que se encontrará a lei (« *lex æterna*»), que é a prática do amor que se concretiza no uso das coisas e dos outros, em vista do gozo final. Contra alguns intérpretes (*v. g.*, R. Holte ou F. Lejard), pensamos ser possível entender o *De beata uita* como um diálogo sobre a caridade ou o amor: note-se que a *felicidade* é, primeiramente, uma dádiva do amor, depois, todo o diálogo sublinha intensamente o processo onde a presença do amor (encarnado, nos outros e em Cristo) se faz sentir embora, convenhamos, se não explicite. Entretanto, na definição conclusiva da *beata uita*, a que já se fez referência (cf. nota 29), pode observar-se uma gradação verbal, digna de atenção (*cognoscere*, *perfruaris* e *connectare*), definindo, deste modo, um acréscimo de participação de ser em vista da união total. Para este destino transcendente, Agostinho vai convidar, no parágrafo seguinte, uma vez mais, toda a sua « escola» , servindo-se dos verbos *seruare* e *amare*; se o primeiro desses verbos contém em si a fidelidade e íntima observância de um desígnio, o segundo explicita-a. Será necessária maior clarificação da *ordo* da *charitas?*

IV.36. *Epílogo. Agradecimentos e exortação*

ÍNDICE ANALÍTICO([6])

-

([6]) São de dois tipos as referências que surgem neste índice. Os algarismos árabes isolados remetem para os parágrafos respectivos do *Diálogo*; os algarismos antecedidos de numeração romana indicam as notas do tradutor.

1. *Crítica da Razão Prática,* Immanuel Kant
2. *Investigação sobre o Entendimento Humano,* David Hume
3. *Crepúsculo dos Ídolos,* Friedrich Nietzsche
4. *Discurso de Metafísica,* Immanuel Kant
5. *Os Progressos da Metafísica,* Immanuel Kant
6. *Regras para a Direcção do Espírito,* René Descartes
7. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* Immanuel Kant
8. *A Ideia da Fenomenologia,* Edmund Husserl
9. *Discurso do Método,* René Descartes 10. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor,* Sören Kierkegaard
11. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos,* Friedrich Nietzsche
12. *Carta sobre a Tolerância,* John Locke 13. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura,* Immanuel Kant
14. *Tratado da Reforma do Entendimento,* Bento de Espinosa
15. *Simbolismo: Seu Significado e Efeito,* Alfred North Withehead
16. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência,* Henri Bergson
17. *Enciclopédia das Ciência Filosóficas em Epítome (Vol. I),* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
18. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos,* Immanuel Kant
19. *Diálogo sobre a Felicidade,* Santo Agostinho 20. *Princípios da Filosofia do Futuro,* Ludwig Feuerbach
21. *Enciclopédia das Ciência Filosóficas em Epítome (Vol. II),* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
22. *Manuscritos Económico-Filosóficos,* Karl Marx
23. *Propedêutica Filosófica,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
24. *O Anticristo,* Friedrich Nietzsche
25. *Discurso sobre a Dignidade do Homem,* Giovanni Pico della Mirandola
26. *Ecce Homo,* Friedrich Nietzsche
27. *O Materialismo Racional,* Gaston Bachelard
28. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza,* Immanuel Kant
29. *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês,* Nicholas Malebranche
30. *O Sistema da Vida Ética,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
31. *Introdução à História da Filosofia,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
32. *As Conferências de Paris,* Edmund Husserl
33. *Teoria das Concepções do Mundo,* Wilhelm Dilthey
34. *A Religião nos Limites da Simples Razão,* Immanuel Kant
35. *Enciclopédia das Ciência Filosóficas em Epítome (Vol. III),* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
36. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana,* F. W. J. Schelling
37. *O Conflito das Faculdades,* Immanuel Kant
38. *Morte e Sobrevivência,* Max Scheler
39. *A Razão na História,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel

40. *O Novo Espírito Científico,* Gaston Bachelard
41. *Sobre a Metafísica do Ser no Tempo,* Henrique de Gand
42. *Princípios de Filosofia,* René Descartes
43. *Tratado do Primeiro Princípio,* João Duns Escoto
44. *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil,* John Locke
45. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas,* São Tomás de Aquino
46. *A Guerra e A Queixa da Paz,* Erasmo de Roterdão
47. *Lições sobre a Vocação do Sábio,* Johann Gottlieb Fichte
48. *Dos Deveres (De Officiis),* Cícero
49. *Da Alma (De Anima),* Aristóteles
50. *A Evolução Criadora,* Henri Bergson
51. *Psicologia e Compreensão,* Wilhelm Dilthey
52. *Deus e a Filosofia,* Étienne Gilson
53. *Metafísica dos Costumes, Parte I, Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito,* Immanuel Kant
54. *Metafísica dos Costumes, Parte II, Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude,* Immanuel Kant
55. *Leis. Vol. I,* Platão
58. *Diálogos sobre a Religião Natural,* David Hume
59. *Sobre a Liberdade,* John Stuart Mill
60. *Dois Tratados do Governo Civil,* John Locke

ÍNDICE

Índice